

האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



הפקולטה למדעי הרוח
החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו

ענישה בחברה היהודית בספרד במאות הי"ג והי"ד
מוסדות, פרקטיקות, תופעות

עבודה לשם קבלת תואר מוסמך האוניברסיטה העברית
בהנחיית פרופ' רם בן-שלום

מאת

יהונתן מאיר נזרי

ירושלים, אלול ה'תשע"ט

ספטמבר 2019

2	פתח דבר
4	מבוא
14	פרק ראשון: בין מושג למוסד: ברורי העבירות במאות הי"ג והי"ד
15	סמכויות ותפקידים
30	זמנם
35	למשמעותם של ברורי העבירות
39	ברורי העבירות והאינקוויזיציה: מגעים וזיקות הדדיות
53	פרק שני: המנגנון והתקנון: חוקים, ערכים ופרקטיקות ענישה
53	בית הכלא
57	הקנס
62	החרם
74	עונשים גופניים
74	מלקות
82	על עונש מוות וקציצת אברים
	פרק שלישי: ומעשים בכל זמן בערי המערב להרוג המוסרים:
91	המלשינים בספרד לאור ההלכה והתעודה
93	הזווית החברתית של המלשינות
99	הרחבת גדר המלשינות
106	תמורות ביחס למלשינים
112	סיכום
117	ביבליוגרפיה
125	תקציר באנגלית

האפשרות שהחלום יתגשם היא שעושה את החיים מעניינים. החלטה היא רק התחלה. כשמישהו מקבל החלטה הוא בעצם קופץ לתוך זרם חזק שיישא אותו למקומות שכלל לא חלם עליהם בשעה שהחליט.

פאולו קואלו, האלכימאי

בשנה האקדמית תשע"ה השתתפתי בסמינר "מלידה ועד מוות: חיי המשפחה היהודית העות'מאנית" באוניברסיטה העברית בירושלים בהנחיית פרופ' ירון בן-נאה. במהלך הסמינר, תוך קריאה ועיון במקורות ראשוניים, התוודעתי לראשונה למושג 'בְּרוּךְי העבירות', במקורו מוסד שיפוטי, פיקוח וענישה עצמאי ממוצא קאטלוני, שבגלגולו העות'מאני נודע כמקבילה אפשרית למה שכיום מכונה משמרות הצניעות. שאלת מעמדם האוטונומי של פקידי מוסר יהודים והפרקטיקות שהפעילו, לצד בתי הדין הרגילים, ריתקה אותי. כשביקשתי לעמוד על טיבו של מוסד 'בְּרוּךְי העבירות' בספרד, החיפוש המפרך אחר מקורות שעשויים לפרנס את העבודה ולספק לה תשתית מחקרית הולמת גרם לי להרחיב את זווית הראייה המצומצמת ולהקדיש את העבודה לחקר הענישה בכללותה. במהלך המחקר לא יכולתי שלא לתהות על משקלה התרבותי של פרקטיקת הבירור בימינו ובמקומנו. נזכרתי למשל בסדרת הדוקו־דרמה הפופולארית "הבורר" (2007-2014) על מוסד הבוררים המשמש כיום בעיקר בעולם התחתון, בהדים שעורר ב-2010 "פורום תקנה" המטפל בתלונות על הטרדה מינית של בעלי סמכות בקרב הציונות הדתית, ואף בפעילותן של דמויות כמו הרבנית בת ליוצאי מרוקו ברוריה זבולוני-איפרגן, "הבוררת" מרחוב יהודית בירושלים, המתמחה בסולחות בין בכירי העבריינים בעולם התחתון.



רואה אני חובה לעצמי להכיר תודה לאנשים שליוו אותי במהלך המחקר, ולולא עזרתם לא הייתי יכול לממש את כוונותיי. ברצוני להודות מקרב לב למורי פרופ' רם בן-שלום. פרט לסיוע, לתמיכה ולהכוונה התמידית, פרופ' בן-שלום השפיע עלי מרוחב ידיעותיו ולימד אותי את סודה וטיבה של מלאכת הלמדנות ההיסטורית. תודה מיוחדת לפרופ' אסתר כהן שסייעה לי באדיבותה לפענח מספר תעודות חשובות. תודה שלוחה גם לפרופ' אבנר בן-זקן, לד"ר אילאיל באום, לד"ר פנחס רוט, לד"ר עידן פרץ, לתמר לייטר, לאפרים ווסט, ליהושע זאב דיאז ולעמוס ברונר, אשר סייעו בידי באדיבות ובנאמנות בשלבים שונים של העבודה. אני מודה גם לאסתי מיצנמכר ולגיא בורק אשר עזרו בעצה ובהכוונה. יבואו כולם על הברכה. חובה עלי גם להוקיר תודה נאמנה למכון משגב ירושלים לחקר יהדות ספרד והמזרח, ולעומד בראשו פרופ' ירון בן-נאה, אשר תמכו בי ביד נדיבה בשנים 2015 ו-2018. שלמי תודה נתונים עוד לקרן על-שם גלס שלמה ופני בלבן שהעניקה לי מלגה שסייעה בידי להקדיש עתותיי לעיון ומחקר, וכן למכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח על פרס הצטיינות לתלמידי מחקר בתחום יהדות ספרד והמזרח שניתן לי בשנת 2017. לבסוף, מבקש אני להודות לבני משפחתי. להוריי, אליהו ואסתר, ולמי מאָחי, אבי שמעון, אורית, נתנאל יעקב, ובמיוחד לאחי ומורי המלומד ד"ר יגאל שלום, אשר עזרו, התעניינו, דחפו ועודדו אותי להצליח בלימודיי.

שאלת השיפוט היהודי האוטונומי בימי הביניים מאופיינת בתוואי פעולה כפול, הן במישור הכללי של סדרי המשפט הביניים, והן במישור המשפטי הפרטיקולרי, שעוגן בכתבי הזכויות.¹ רכיב בולט במיסודה בפועל של שאלת השיפוט היהודי האוטונומי — הענישה — פעל אף הוא מכוחה של דואליות. כלפי פנים, שאבה הקהילה את כוחה מן החוק התלמודי, אשר בהיעדר סנהדרין ומחוז לארץ ישראל המודל המנוסח בו לקנוס ולהעניש "בזמן הזה", נותר חלקי. כלפי חוץ, נטל הבעיות הקיומיות והיומיומיות והתמורות הפוליטיות והחברתיות, שערערו לעתים את המסגרת הקהילתית, חייב שימוש מסוים באמצעי כפייה כדי להדק את הפיקוח על המשמעת הדתית והאזרחית.² לשם כך תוקנו תקנות והוענקו פריבילגיות שאישרו והסדירו את הסמכות הבלעדית של הקהילה להעניש את חבריה חרף המגבלות הפורמליות והנורמטיביות. בהינתן מערך זה ניתן לקבוע שהקוטביות בין המשפט הקלאסי-ההרמנויטי ובין המשפט הפרגמטי-היישומי מעולם לא הייתה בולטת יותר.³

עבודה זו מוקדשת לחקר הענישה — מוסדות, פרקטיקות, תופעות — בקהילות היהודיות באראגוניה במאות הי"ג והי"ד. חקר הענישה בספרד טרם זכה להתייחסות היסטוריוגרפית נאותה. הנושא מופיע, זעיר פה זעיר שם, בעיקר בחיבוריהם של יצחק בער,⁴ ושל אברהם ניומן;⁵ ולמקוטעין בספרות המחקרית שהוקדשה לנושא הענישה במסגרת המשפט העברי.⁶ העבודה שלהלן מבקשת אפוא לשרטט דיוקן שיטתי, גיאוגרפי, כרונולוגי וביקורתי של שאלת הענישה, כפי שזו התרחשה, הופעלה, ומוסדה בדגם הפדרטיבי התלת

1 ב"צ דינור, ישראל בגולה: מקורות ותעודות, כרך שני, ספר שני, תל אביב תשכ"ז, עמ' 437. המלך היה זה שחזק וניסח את האוטונומיה היהודית בפועל. ראו: Elka Klein, *Jews, Christian Society, and Royal Power in Medieval Barcelona* (Ann Arbor, 2006), 143.

2 יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח, עמ' 113.

3 אהרן קירשנבאום, 'בית דין מכין ועונשין': הענישה הפלילית בעם ישראל תורתה ותולדותיה, ירושלים תשע"ג, עמ' 54-75.

4 יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה.

5 Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages, Vol I* (Philadelphia, 1944).

6 שמחה אסף, העונשין אחר חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב; קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין.

ראשי (קאטלוניה, אראגון, וואלנסיה) של ליבת ממלכת אראגוניה בספרד הביניימית.⁷ נוכח ההכרה כי הענישה נטועה בתוך, בין וכנגד דיסציפלינות מחקריות שונות, עבודה זו מבקשת למקם את הדיון בה בפרספקטיבה היסטורית דווקא. כתופעה חברתית מורכבת,⁸ הענישה תוצג אפוא מנקודת מבט מולטי-היסטורית הנעה במקביל בין איזורי השקה חברתיים, פוליטיים, משפטיים, מוסדיים ודתיים. על בסיס היחס בין פשיעה וענישה, עבודה זו תבקש להצביע גם על הפונקציות שכוננו את הענישה, ודרך לבחון את השיקולים שהובילו לענישה ואת הגורמים והאמצעים שלאורם התעצבו וגובשו דפוסיה.

ההיסטוריוגרפיה מספקת הצצה לאופן השיפוטי בו תוארו מנגנוני הענישה הרגולטוריים או מפעיליהם כ"ברבריים" וכ"אכזריים".⁹ גיאורג רושה (Rusche) ואוטו קירשהיימר (Kirchheimer) טענו כי תיאור הענישה הביניימית כתוצר לוואי של אכזריות פרימיטיבית שמקומה בעבר אינו מספק די הצורך, שכן האכזריות עצמה היא תופעה חברתית או תוצר של יחסים חברתיים בזמן נתון.¹⁰ אסתר כהן שחקרה את טקסי הענישה שליוו את תופעת הענישה הממוסדת בצרפת הביניימית טענה שמבט על מכלול הפונקציות שהזינו את הענישה, כמו נקם, גמול, צדק, חיפוש האמת והשגת גאולה לחוטא, מלמד שההוצאות להורג, כמו גם טקסי הענישה הפומביים שאישרו אותם, לא נחשבו על ידי בעליהם כאקטים ברבריים, אלא היו תוצר של תפיסות תרבותיות וכן של מנטליות היסטורית שונה.¹¹ ניתן אף להוסיף ולטעון שפרקטיקות מן העבר הביניימי שנתפשו, לעומת ימינו, כברבריות וכפרימיטיביות, נחשבו אז כלי אפקטיבי למיגור הפשיעה. יתר על כן, הנרטיב הסטריאוטיפי

7 מלכות אראגוניה הייתה קונפדרציה שכללה כמה מדינות כגון: קאטלוניה, אראגון, ואלנסיה, מיורקה, רוסיליון, סיציליה וסרדיניה. ראה: יום טוב עסיס, היהודים במלכות אראגוניה ובאזורי חסותה, מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36. המלך ג'אומה הראשון (1213–1276) היה זה שכונן את החלוקה של מלכות אראגוניה לשלושה מחוזות עיקריים. מיורקה, יש לציין, נשארה ישות פוליטית עצמאית עד לאמצע המאה הי"ד אז אוחדה תחת מלכות אראגון. ראו: Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213–1327* (London, 1997), 2–3.

8 David Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory* (Oxford, 1990), 281–282, 287.

9 ראו לדוגמה: ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 144–145, בער, תולדות, עמ' 139.

10 Georg Rusche and Kirchheimer Otto, *Punishment and Social Structure* (New York, 1939), 23.

11 Esther Cohen, *The Crossroads of Justice : Law and Culture in Late Medieval France* (Leiden, 1993), 155.

והדמוני שנקשר בתיאור ימי הביניים כחשוכים וברבריים איננו נופל בהשוואה להרג ההמוני והברברי שהתבצע במאה העשרים תחת חסותם של משטרים נאורים באירופה.¹²

התהליך הקונטמפלטיבי המתמשך שראשיתו בעיון וניתוח של מקורות ראשוניים (תעודות וש"ת) ושיאו בהעלאת הדיון על הכתב, עורר אצלי שורה של שאלות מתודולוגיות והיסוסים היסטוריוגרפיים.

ראשית, נדרשתי לצמד השאלות היסודיות שמופיעות תדיר במחקרים מסוג זה: כלום יש בכוחם של טקסטים הלכתיים העונים על ההגדרה "מקורות לא נרטיביים" לדבר היסטוריה? האם וכיצד ניתן להפיק עובדות היסטוריות מטקסטים הלכתיים?¹³ לאור ההכרה בחשיבותו של המידע ההיסטורי הספון בספרות השו"ת, הן המפורש והן המקודד כעדות שלא במתכוון או כעדות כפויה,¹⁴ נדרשתי שוב ושוב לדובב את המקורות, או כפי שניסח זאת מארק בלוך, "לאלצם לדבר, ולו גם על כורחם."¹⁵ יתר על כן, מתוך הזיקה האינהרנטית והבילטרלית שמתקיימת בין ההלכה וההיסטוריה, חרף היותן דיסציפלינות מובחנות, עולה השאלה האם שומה על ההיסטוריון להתחשב בנתונים ההיסטוריים הגלויים המצוינים בשו"ת, או שמא עליו גם לעקוב אחר המשא-ומתן ההלכתי, המדגים לכאורה סטייה ממושא החקירה ההיסטורית? יעקב כ"ץ נתן דעתו בשאלה זו וקבע כי תשומת ליבו של החוקר חייבת להיות מוקדשת לא רק למידע ההיסטורי הגלום בשאלות עצמן כי אם גם למשא-ומתן ההלכתי כולו, שהרי "מטרת המעקב היא לראות אם אין לגלות בין השיטין שבטיעוני הפוסק ונימוקיו את עקבות המניעים הלא הלכיים או חוץ-הלכיים שהדריכו בסופו של עניין את מחשבתו."¹⁶

12 Albrecht Classen and Scarborough Connie L (eds), *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age: Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses* (Berlin and Boston, 2012), 1–3; עוד על תיאור דפוסי הענישה

הביניים מוזוית שיפוטית ובפרט על אודות עונש המוות (המבוקר בעקביות אצל קאמי בשלל כינויים כמו 'אקט פולחני', 'פולחן פרימיטיבי' או 'טבח טקסי'), וכן ביקורת על אופייה המקאברי של הענישה היהודית ('דת משה') ראו: אלבר קאמי, הרהורים על הגיליוטינה, ירושלים תשס"ח, עמ' 27–88, 52, 29.

13 אודות דיון זה, ראו: חיים סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א; הנ"ל, הסקת מסקנות היסטוריות מספרות ההלכה: דרכים ומגבלות, בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף קפלן (עורכים), אבני דרך: מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל שי לצבי קוטי יקותיאל, ירושלים תשע"ו, עמ' 117–111.

14 מארק בלוך, הרהורים של היסטוריון מבחר כתבים, תל אביב תשס"ט, עמ' 164–165.

15 הנ"ל, אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון, ירושלים תשע"ד, עמ' 100–101.

16 יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים

תובנה זו עשויה להתגלות כמכרעת בדיון אודות שיקולי הענישה, ואודות היחס בין פשיעה וענישה, בפרט נוכח אימוץ ענישה אדפטיבית (ענישה תואמת סובייקט) המשמעותית בעיצוב דפוסי הענישה.

שנית, השימוש במקורות אדמיניסטרטיביים ומשפטיים, אנדוגניים (ספרות השו"ת) ואקסוגניים (כתבי הזכויות), כדי לחקור את תופעת הענישה הביניימית, הוביל אותי להרהר בבעיה נוספת והיא, כיצד ובאיזה אופן ניתן לכונן פורטרט היסטורי על בסיס אנליזה של שתי נקודות מבט שונות ואף סותרות? מצד אחד, השו"ת מדגים זווית פנים־יהודית המתווכת ומומשגת בכלים הלכתיים, ואילו הפריבילגיות והצווים המלכותיים, משקפים ברוב המקרים משא ומתן נסתר בטקסט בין המעניק למקבל. על רקע ניגוד בסיסי זה, ומתוך שאיפה לממש הלימה או השלמה בין שתי האינסטנציות הללו, ניתן לומר שהתנועה האמביוולנטית בין עמדת השלטון מזה, ובין עמדת הקהילה מזה, שיקפה על פי רוב תמונת עולם סימביוטית. אולם להערכת היווצרות סתירה או הכחשה, מפורשת או משתמעת, בין שני מקורות, או העמדתם כעדות "פנימית" נגד עדות "חיצונית", כפי שניכר למשל בפרק העוסק בברורי העבירות ושאלת זיקתם לפרקטיקות האינקוויזיטוריות, וכן בנוגע לבירור ההקשר הסיבתי שבתוכו ומתוכו נוסדו ופעלו, שומטים את הקרקע מתחת לגישה סינתטית זו. לצד בירורה של האמת ההיסטורית תוך עימות בין מקורות ראשוניים, העיסוק בהיסטוריה משפטית מבליט שאלות יסוד נוספות: מה מהותו של החוק היהודי וכיצד יש להתייחס אליו? האם הוא תוצר אימננטי, התפתחות פנים־הלכתית, כפי שהבינוהו חוקרי המשפט העברי,¹⁷ או שמא החוק היהודי חורג מארבע אמות של הלכה וקשור בהכרח גם לפרקטיקות משפטיות זרות, לפי הגישה ההיסטוריוגרפית הרווחת בנושא?¹⁸ לשיטתה של עבודה זו, התנועה בין שתי הגישות הללו, מבלי להעדיף אחת על חברתה, מסייעת בידנו להציג תמונה היסטורית מגוונת, מורכבת ודיאלקטית.

כעת אפנה למתודולוגיה עצמה. כוונתי בעיקר לתיאוריית הענישה שפיתח מישל

פוקו בספרו מ-1975, לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר (*Surveiller et Punir: Naissance de la*

תשמ"ו, עמ' 5; הנ"ל, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 12.

17 מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו וקרונויותיו, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' 596–598.

18 Eve Krakowski and Marina Rustow, "Formula as content: medieval Jewish institutions, the Cairo Geniza, and the new diplomatics," *Jewish Social Studies* (20:2, 2014), 133–135.

(Prison). תיאוריה זו, הממוקמת בתוך, בין ולעומת מגננוני הענישה המודרנית, התגבשה על רקע תמורות משפטיות וקונסטיטוציוניות שחלו במחצית השנייה של המאה הי"ח ובמהלך המאה הי"ט, תוך הידרשות למוסדות ופרקטיקות ענישה מן ההווה ומן העבר, מונרכים ורפורמטורים כאחד. כך ביקש פוקו להצביע על יעילות הכוח, כלומר, להדגיש את כלכלת הכוח החדשה אשר דגלה בשימוש בטכניקות כוח אדפטיביות ומבוקרות.¹⁹ פוקו שאף אפוא לחשוף את מערכת החשיבה ואת הרציונל שעמדו מאחורי אמצעי הענישה אשר תמכו בתפישה לפיה הכלא הוא הכלי המועיל והאפקטיבי ביותר כדי להעניש עבריינים בחברה.²⁰ על אף היעדר הסנכרון בין תיאוריה ופרקטיקה — התיאוריה מוגבלת לשדה לוקאלי ומובחן בעוד הפרקטיקה שנגזרת ממנה מיושמת בשדה נרחב ונבדל; לא כל שכן לגבי הענישה הבינימית שעומדת במרכז של עבודה זו — יש להדגיש כי תאוריה ביסודה אינה מיועדת מלכתחילה לבטא, לתרגם, לאשר או לשרת את הפרקטיקה כי אם לספק לה ארגז כלים פרשני ולשמש לה מורה דרך.²¹ על כן חילצתי להלן מתוך הגותו של פוקו את התמצית המזוקקת של תפיסתו החיונית לדיונו בשורה של נושאים כמו מושג הכוח, יחסי אמת-כוח, פונקציות ענישה והיחס בין פשיעה וענישה.

מושג הכוח

ענישה היא טקטיקה פוליטית ואמצעי רגולטורי להשגת שליטה. באופן דומה גם העינוי נתפס כטקס פוליטי שנועד להפגין כוח. הללו ניצבים בתוך שדה כולל של יחסי כוח.²² בניגוד למייסדי המחשבה הפוליטית, פוקו הבין כוח לא בהכרח כאמצעי פונקציונאלי למימוש ריבונות או כמופע של אכיפת חוק או מערכת כוללת שנועדה לכונן שליטה "במכשיר המדינה, בניסוח החוק, בהגמוניות החברתיות".²³ הללו, ליתר דיוק, הם רק תכליות הכוח,

19 James D. Faubion (ed), *Power: Michel Foucault*, translated by Robert Hurley and others (New York, 2000), 120; השווה: מישל פוקו, לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר, תירגמה מצרפתית דניאלה להב, תל אביב 2015, עמ' 101.

20 שם, עמ' 383.

21 Donald F. Bouchard (ed), *Language, counter-memory, practice : selected essays and interviews: Michel Foucault*, translated from the French by Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca, 1977), 205–208; גרלנד, ענישה, עמ' 286.

22 פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 33, 61.

23 הנ"ל, הרצון לדעת: תולדות המינויות: כך א, תרגם מצרפתית גבריאל אש, תל אביב 1996, עמ' 64.

כלומר, "הצורות שהכוח לובש בסוף דרכו."²⁴ כוח, לפי פוקו, הוא מעין רשת, שרשרת או מערכת החוצה את הגוף החברתי כולו; הוא מופעל מאינספור נקודות, ומיוצר בכל רגע ובכל זמן ובמובנים רבים חובק כל.²⁵ הכוח הוא רכיב פרמננטי, ויחד עם זאת, רפטיבי, השואף להתמיד במצבו ולשכפל את עצמו. משום כך, "הכוח איננו מוסד, ואף לא מבנה, הוא איננו סוג של עוצמה, שאחדים נתברכו בה: אלא הוא השם שמעניקים למצב אסטרטגי מורכב המתקיים בחברה נתונה."²⁶ מתוך כך, מסיק פוקו, יחסי הכוח טבועים בתוך כלל היחסים החברתיים (תהליכים כלכליים, יחסי ידיעה, יחסי מין), ואינם חיצוניים להם, אלא משמשים גורם חיובי, בונה ומייצר, המשליך לגבי כינונם של סוכנים פוליטיים בתחומים מגוונים: בריאות, חברה, חינוך ופסיכיאטריה.²⁷ מצד אחר, יחסי הכוח אינם יכולים להתהוות ולהתקיים ללא "הצד השני ביחסי הכוח", כלומר, ללא נקודות התנגדות, הממלאות "בתוך יחסי הכוח את תפקיד היריב, המטרה, המשענת, הזיו שבקיר."²⁸ על רקע זה, ולאור ההבנה כי הענישה ככלי להשגת שליטה נובעת ממארג יחסי הכוח המכוננים אותה, אבקש להציב להלן את לידתו של מוסד הענישה של 'ברורי העבירות' בתוך סדרה של מאבקי כוח בין קבוצות הנהגה בחברה היהודית.

יחסי אמת-כוח

יחסי אמת-כוח נוכחים "בלב כל מנגנוני הענישה,"²⁹ בעשיית הצדק ובטקסי הענישה הפומביים הנחרתים על גופו של הנידון. כך, באמצעות סצנת ההודאה הפומבית וההשפלה התיאטרלית אותה נושא האשם על גופו המעונה והחשוף יוצאת לאור הרשעתו ומאושרת אמיתת אשמתו. זהו הרגע המכונן שבו האמת מתבהרת ונחשף ייעודו של העינוי "לגרום לאמת שתדעיש."³⁰ בהקשר זה טען פוקו כי הסיבה שהעינוי משובץ כה חזק בפרקטיקה

24 שם, שם.

25 Mark Tunick, *Punishment: Theory and Practice* (Berkeley, 1992), 30–31.

26 פוקו, הרצון לדעת, א, עמ' 65.

27 גרלנד, ענישה, עמ' 140–143.

28 פוקו, הרצון לדעת, א, עמ' 66.

29 הו"ל, לפקח ולהעניש, עמ' 71.

30 שם, עמ' 56–57.

המשפטית היא "בגלל היותו חושף אמת ומפעיל של כוח".³¹ במובן זה, מסביר פוקו, "הוא מבטיח את הקשר בין האמור בכתב ובין זה שבעל פה, בין החשאי ובין הפומבי, בין הליך החקירה ובין מעשה הוידוי".³² בנוסף לתפקודו כחוליה מקשרת ממלא העינוי תכלית כפולה: הוא "מאפשר לשעתק את הפשע ולשחזרו על גופו הגלוי לעין של הפושע; הוא גורם לפשע להתגלות ולהתבטל באותה זוויה". גופו של הנידון הופך כך "לאחר ביצוע של נקמת הריבון, לנקודת עגינה של הפגנת כוח, להזדמנות לאשר את אסימטריית הכוחות".³³ העינוי מהווה אפוא "כלי מהותי במנגנון המייצר".³⁴ בכוחו של העינוי לחשוף, לשעתק ולקבע את ממשות הדבר (כלומר, הפשע) שעליו מענישים. לאורן של תובנות אלה אפשר ואמשיג את תפיסת הענישה של הרא"ש שדגלה בענישה פומבית ובנקמה חסרת רחמים כנגד נואפת יהודייה, וכן אמקם אותה ביחס לתפיסת הענישה של הרשב"א באראגון.

ה י ח ס ב י נ פ ש י ע ה ו ע נ י ש ה

במבוא הפרוגרמתי לספרו ביקש פוקו לחקור את הענישה בתור תופעה חברתית במנותק מהקשרים משפטיים או מוסריים ובמקביל להציב את פרקטיקות הענישה "בשדה התפקוד שלהן שבו הסנקציה על פשעים אינה האלמנט היחיד".³⁵ פוקו גם שאף להראות כי מנגנוני הענישה אינם בהכרח אמצעים דרקונים שליליים שנועדו לסלק או לחסל את הפשע, אלא הם קשורים לשורה של תופעות חיוביות ומועילות ביניהן החזרת כוח עבודה למשק. ועדיין, נשאלת השאלה כיצד מענישים? באיזו מידה או על פי איזה עיקרון? בעיני פוקו הקו המנחה הוא הפגיעה בסדר החברתי והאפשרות שהפשע יחזור על עצמו פעם נוספת. יחד עם זאת, יעד הענישה צריך לדעתו "להיות מכוון אל תולדותיו של הפשע, כלומר אל סדרת ההפרעות שהוא עשוי לפתוח",³⁶ מתוך מודעות לפער שעשוי להתגלע בין ההשפעה שיש לפשע על חקיינים מצד אחד ובין רשעותו של הפשע מצד שני; שכן לפשע המחריד את המצפון עשויה

31 שם, עמ' 70.

32 שם.

33 שם, עמ' 71.

34 שם.

35 שם, עמ' 34.

36 שם, עמ' 116.

להיות השפעה מעטה לעומת הפשעים הרגילים שמתרבים. אשר על כן, מסיק פוקו, "יש לחשב עונש לא לאור הפשע, אלא לאור חזרתו האפשרית. לכוון לא אל הפגיעה שחלפה, אלא אל אי הסדר הבא."³⁷ תפיסה תועלתנית זו של ענישה המביטה אל העתיד, הדוגלת בהרתעה כתכלית, טוען פוקו, אינה חדשה. החידוש בענישה המודרנית, לפחות מבית מדרשם של המשפטנים הרפורמטורים, נעוץ בשאיפה לקדם טכנולוגית כוח יעילה, חסכונית, מחושבת ומאופקת באמצעות שורה של סימנים וייצוגים כמו תועלת, נזק, הנאה וכאב שאותם נושא הפושע על גופו. תפישת הענישה כחיובית וכמועילה עולה בקנה אחד עם שיטת הענישה בה תמך הריב"ש, בה נדון בעבודה זו, שיטה שאימצה ערכים של תשובה וכפרה והעדיפה אותם על פני גמול והרתעה.



הפרק הראשון עוסק ב'ברורי העבירות', מוסד ענישה משפטי שנוסד תחילה בקטאלוניה במחצית השנייה של המאה הי"ג ונעתק מאוחר יותר אל מחוזות אראגון וואלנסיה. בפרק זה אבקש לתאר את פעילותם, סמכותם ועבודתם של ברורי העבירות בזיקה לזמן ומקום תוך עיסוק בשאלת טיבם המשפטי הייחודי לצד בתי הדין הרגילים. אראה כי סמכותם הותוותה בתוך מסגרת לגלית שאיפשרה להם לחרוג מהנורמות המשפטיות הרגילות ולפעול באמצעים חוץ-חוקיים במקרים של לקונות משפטיות. על רקע זה, ועל בסיס התיאוריה של רוברט יאן מור שעמד על הקשר בין החרגה של קבוצות מרגינליות לבין הבניית סמכות הגמונית, אשאף לחתור אחר הגורם הסיבתי שהדריך וליווה את הופעתם של ברורי העבירות. אשאל האם הופעתם של ברורי העבירות קשורה בהכרח בתיקון האקלים המוסרי והדתי הפגום של התקופה, או שמא המצב האקוטי היה צידוק קלוש בלבד עבור חיזוקה וגיבושה של סמכות פוליטית חדשה? אציג שני צדדים אפשריים בפתרון סוגייה זו. תחילה אמקם את צמיחתם של ברורי העבירות בתוך מאבקי השליטה שניטשו בראשית המאה הי"ג בברצלונה בין קבוצות כוח, בין מעמד הנשיאים-החצרנים מזה, לבין מעמד הרבנים-המלומדים מזה. אצביע על ר' יונה גירונדי, נציגה הבולט של האליטה הרבנית, כעל מי שיזם את הטרגנספורמציה

הפוליטית, ואחבר בין הפרוגרמה המוסרית שטיפח בספרו שערי תשובה לבין הגיבוי הפוליטי שקיבל מהמלך ג'אומה הראשון בשנת 1241 כדי למנות ברורים יהודים. מצד שני, אעלה את האפשרות כי ברורי העבירות שנודעו בשם זה רק בשליש האחרון של המאה הי"ג, נוסדו בכל זאת, מתוך כורח משפטי פנים־יהודי. הדיאלקטיקה בין התפתחות אימננטית לבין התפתחות פנימית בגיבוי ובהשראה חיצונית תלווה אותי גם בשאלת זיקתם של ברורי העבירות לפרקטיקות ענישה אינקוויזטוריות. בניגוד לשיטה שביקשה למצוא מקבילות לפרקטיקות אינקוויזטוריות בספרות השו"ת או לחילופין בזיקה לסייטה פרטידאס הקסטיליאני, אערוך השוואה בין הפריבילגיה שניסח המלך פדרו הרביעי בשנת 1377 לבין המדריך לאינקוויזטור מאת ניקולאו אמריק. דרך השוואה זו אבקש לעמוד על מהותם של ברורי העבירות ולהציגם לכל הפחות כוורסיה של זרוע אינקוויזטורית.

הפרק השני דן בפרקטיקות הענישה שנהגו בקהילות היהודיות ואשר קיבלו תוקף ממשי בכתבי הזכויות. ראשית, אסקור את הכליאה הביניימית ואבקש לעמוד על השאלה היסודית, כלום שימשה הכליאה עונש קבוע, מאסר לפרק זמן ממושך, או שאולי הייתה הכליאה מעצר זמני, אמצעי כפייה, עד לקביעת גזר הדין הסופי. דרך בחינת המקורות אגלה כי הכליאה שימשה בדרך כלל תחנת ביניים זמנית עד לקביעת גזר הדין הסופי. בהמשך, אתאר את מערכת הקנסות שתיפקדה בעיקר כגמול אבל גם שימשה חלופה עבור עונשים חמורים. אראה כיצד הקנסות נקבעו בצורה אדפטיבית ודיפרנציאלית ביחס לחומרת העבירה שנעברה. בנוסף, אחקור את הענישה הסוציאלית, את החרם והנידוי, על פרקטיקות ההזרה וההדרה שאפיינו אותם בספרד, פרקטיקות שלפרקים הרחיקו לכת עד לגירוש מהעיר לתקופה ארוכה. בתוך כך, אסקור גם את מעורבותו של המלך וגורמי שלטון אחרים בביטול ובאישור של חרמים. דרך תיאור הסיפור המרתק של גניבת ספרי התורה בדרוקה אבקש להראות כיצד התעצבו דפוסי הענישה בכלל והחרם בפרט נוכח האולטימטום לערוק לחברת הרוב הנוצרית. מכאן אפנה לתיאור העונשים הגופניים בהם גם הטלת מומים ועונשי מוות. מתוך דיון נקודתי בסמכויות הענישה אבקש לחלץ את היחס שבין פשיעה וענישה תוך עמידה על הפונקציות השונות של הענישה כפי שבאו לידי ביטוי בפסיקותיו של הריב"ש. אראה כיצד נתפסה הענישה כגורם מתקן שנועד לחנך את העבריין לדרך ישרה. בסופו של הפרק אשרטט את מנגנון הענישה שאישר הטלת מומים ותמך בעונש מוות בעיקר בנוגע למלשינים. אתייחס לשיטות ענישה שונות שנהגו באקלים הפוליטי של קאטלוניה וקסטיליה. לשם כך

אזדקק להשוות את פסיקותיהם של הרשב"א, הריטב"א והריב"ש לפסיקות מקבילות מקסטיליה של הרא"ש ובנו ר' יהודה.

הפרק השלישי דן בתופעת המלשינים היהודים ובאמצעי הענישה שהופעלו נגדם ובמיוחד בעונש המוות. לצד שרטוט כרונולוגי של סמכויות הענישה שניתנו לגבי מלשינים אבקש על פי שו"ת לבחון את הטאבו על המלשינות ולזהות דרכו את תופעת המלשינות, בין השאר, כתוצר של יחסים חברתיים מתמשכים בין יהודים ונוצרים. אטען כי נוצרים שימשו כתובת בלעדית לתלונות על הלשנה לא רק מעצם הגדרת המלשינות אלא אף לקחו חלק פעיל באופן זה או אחר בתביעות על מלשינות. דרך הזווית החברתית של בחינת המלשינות אבקש לעמוד על השניות שאפיינה את יחסו של המלך כלפי המלשינים, כאשר מצד אחד אושרו לקהילה היהודית סמכויות ענישה דרקוניות נגד מלשינים, מהן הפיק המלך רווחים כלכליים, ומצד אחר, נמצא המלך מסייע למלשינים אשר נחוצים לו למילוי האינטרסים שלו. בהמשך אבקש לעמוד על התהליך הבינארי שקידם את הרחבת גדר המלשינות מעבר לכתוב בחוק התלמודי והקנוני בצד הרחבה של סמכויות הענישה ביחס למלשינים. אראה כיצד נכרכה המלשינות בהקשרים סמיו־הלכתיים או א־הלכתיים במקביל להרחבת סמכויות הענישה שניתנו לגבי מלשינים החל משנות השבעים של המאה הי"ד. כוונתי בעיקר לקיצור הפרוצדורות המשפטיות ולשימוש התכוף בעונש המוות. להשערתי, תהליך כפול זה שסימן את הידוק הפיקוח והענישה לגבי מלשינים היווה תמונת ראי לבעיות חברתיות שנוצרו בעטיין של תמורות פנימיות וחיצוניות במהלך המאה הי"ד אשר השפיעו על התרופפות המסגרת הקהילתית ובכללן אמצעי הפיקוח והענישה.

בין מושג למוסד: ברורי העבירות במאות הי"ג והי"ד

'ברורי העבירות' היו בעיקר פקידי מוסר יהודים שהתמנו על ידי 'הקהל' — ההנהגה הרשמית של 'יחידת היסוד הארגונית של העם בתפוצות',³⁸ הידועה גם בכינוי 'aljama', שמקורו ערבי — גוף אדמיניסטרטיבי שהנהיג את הקהילה בתחום הפוליטי, הדתי, החברתי והכלכלי.³⁹ הגם שמינויים של 'ברורי העבירות' מתועד בכתבי הזכויות חסר בהם מידע על תהליכי המינוי ועל הקריטריונים לאורם נבחרו מי ששימשו בתפקיד זה.⁴⁰ כל שידוע על הליך המינוי הוא, שהנבחרים לתפקיד לא מונו באופן ארעי או חד-פעמי כדי לטפל באירוע נקודתי.⁴¹ ידוע עוד כי משך תפקידם נקצב מראש, בכפוף לאישור מחודש על ידי כתר אראגון,⁴² וכן שלמשרה נבחרו שלושה אנשים שתוארו כ"הגונים וישרים" (Tres Probos Viros).⁴³ כדי לעמוד על טיבם ההיסטורי של 'ברורי עבירות' אבקש להתמקד בשאלות הבאות: מהי מהותו של המוסד, בשם אילו מטרות פעל ועל איזה בסיס הוקם? כיצד ניתן

- 38 ניסוח זה הושאל מדיונו של בן ציון דינור בשאלת הקהילה ומשמעותה. ראו: ב"צ דינור, ישראל בגולה, כרך שני, עמ' 313.
- 39 על 'הקהל' וסמכויותיו ראו למשל ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 34-48; יצחק בער, תולדות, עמ' 126-138; יום טוב עסיס, מורשת ספרד, עמ' 56-64; הנ"ל, תור הזהב, עמ' 67-145.
- 40 עסיס, תור הזהב, עמ' 104. אמנם בפריבילגיה שהנפיק פדרו הרביעי מלך אראגון בשנת 1377 עבור 'ברורי העבירות' של ברצלונה נאמר כי כלל הגופים המשפטיים הפועלים בתוך הקהילה היהודית ובכללם ברורי העבירות, "הם הטובים ביותר, המהימנים ביותר, המכובדים ביותר, והעשירים ביותר מבין הקהילה, ובגלל זה שיפוטם בהליכים משפטיים ניתן לאמון" ("elig consueverunt de") melioribus, gravioribus, onestioribus et ditioribus tocius dicte aljame, propter quod de fide eorum et legalitate potest obtime confidi et presume circa processus et alia expedienda per eosdem in predictis), אך ספק אם אכן כך היה תמיד ושמא נקט כאן פדרו בלשון גוזמא נוכח ההקשר הפייסני של התעודה שבא בעקבות רצונם של השלטונות לבצע רפורמות במערכת השפיטה היהודית. ראו: Yitzhak Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I (Berlin, 1929-1936), #317, 459-467; להלן: בער, תעודות; ההפניה היא למספר התעודה.
- 41 כך, למשל, עולה משו"ת הרשב"א, מהדורת מכון ירושלים תשנ"ז-תשס"ה, ח"ג, סימן שיח: "שאלתם תקנה התקינו בעיר לענוש כל העובר עבירה ומנו ברורים על זה". ועיין גם, הנ"ל, ח"ד, סימן שיא; הנ"ל, מיוחסות, סימן רעט. דומה כי מעמדם היציב של 'ברורי עבירות' בקהילה היהודית חושף את הניגוד ביחס למעמדם של בתי הדין הרגילים. כך למשל בערים הגדולות היכן שתקיימו בתי דין קבועים וממוסדים אנו מוצאים שלצדם עמדו גם בתי דין אד הוק. ראו קליין, יהודים, עמ' 152.
- 42 בער, תעודות, א, עמ' 278.
- 43 שם, א, 317.

להבין את היחס בינו לבין בתי הדין הקונבנציונאליים? קיצורו של עניין, אעמוד על ייחודו של מוסד זה נוכח יתר הגופים המשפטיים שנשאו תפקידים דומים — ואולי אף זהים — בתקופה הנדונה ובעבר.

ס מ כ ו י ו ת ו ת פ ק י ד י ם

כך מתאר יצחק בער בספרו תולדות היהודים בספרד הנוצרית את מוסד 'ברורי העבירות': "מוסד ממוצא קאטאלוני מובהק, שנעתק בזמן מאוחר אל הקהילות שבתורכיה, ותפקידו להעניש, ביזמת הברורים עצמם ובאמצעים יוצאים מגדר הרגיל, כל עוברי דת ונימוס, ביחוד בדברים שבטהרת המשפחה."⁴⁴ תיאור תמציתי זה מקפל בתוכו את פעילותם של 'ברורי העבירות'. אולם, האם כללה פעילותם אמצעים חריגים ויוצאי דופן כפי שמשמע מתיאורו של בער? באילו אופנים התייחדה פעילותם משאר בתי הדין הרגילים? מקובל לסמן את סמכותם הממשית של 'ברורי העבירות' כמי שנוגעת בשלושה מישורים עיקריים:⁴⁵ [א] "לפקח על המוסר והדת," היינו, להעניש על עבירות הקשורות לחריגה מן הנורמות הדתיות המקובלות, ובפרט בכל הנוגע לדברים שבצניעות. [ב] "לרדוף את הפושעים," הווה אומר, לטפל בפורעי החוק, ובייחוד באשר להפרה של תקנות הקהל למיניהן. [ג] "ולהגן על הציבור מפני המלשינים," כלומר, לדון ולשפוט את המוסרים ("מסורות"), שעמדו לקהילות היהודיות לרועץ.

אשר לשאלת היקף פעילותם של 'ברורי העבירות' אין תשובה ברורה וחד משמעית. לדבריו של יצחק בער, בחינת התפרוסת הגיאוגרפית של 'ברורי העבירות' מגלה שמצודתם הפלילית הייתה פרושה על פני מחוז קאטאלוניה (כולל העיר מאיורקה) ומחוז ואלנסיה, ואילו במחוז אראגון נמסר הפיקוח הפלילי למוקדמין (או לזקנים, adelantados).⁴⁶ לחלק השני של מסקנה זו אין למרבה הפליאה שום סימוכין ביבליוגרפיים, ובכוונתי לבחון טענה זו.

44 בער, תולדות, עמ' 134.

45 שם, עמ' 138; מצוטט אצל בסמנוק. ראו: Stephen M, Passamaneck, "The 'Berure Averot' and The Administration of Justice in XIII and XIV Century Spain," *Jewish Law Association Studies* 4 (1990), 136.

46 בער, שם, עמ' 138.

למעשה, בדיקה מדוקדקת יותר חושפת כי בעוד שבקאטאלוניה⁴⁷ ואלנסיה⁴⁸ ומאיוורקה⁴⁹ פעלו ושירתו 'ברורי עבירות', הרי שקביעתו המשתמעת של בער שמקהילות אראגון נפקד מקומם של 'ברורי עבירות' ותחתם תפקדו המוקדמין (או הזקנים), עומדת בסתירה לדבריו, שעה שהוא מתייחס לנוכחותם הפעילה של 'ברורי העבירות' בקהילת ג'אקה שבמחוז אראגון.⁵⁰ יתר על כן, בהנחה שהפיקוח הפלילי באראגון אכן נמסר למוקדמין, מה נותר מסמכותם של 'ברורי העבירות' שנכחו ללא ספק במקום? כך או כך, ל'ברורי העבירות' נודע כפי שנראה להלן תפקיד משמעותי באכיפת החוק הדתי ובשימורו של הסדר החברתי בכל כתר אראגון. ואמנם, 'ברורי העבירות' נדרשו לטפל במגוון בעיות דתיות וחברתיות שעמדו על סדר יומה של הקהילה או של מי מבניה. עבריינים, סוררים ופורצי גדר זכו לתשומת לב מיוחדת. כאלה היו למשל מחללי חג ומועד,⁵¹ מפרי שבועות,⁵² מלווי בריבית ליהודים⁵³ ושוחט שהוציא טריפה תחת ידו.⁵⁴ נוסף לכך, טופלו בחומרה מפרי תקנות הקהל⁵⁵ ומלשינים.⁵⁶ סקירה זו מעניקה ל'ברורי העבירות' סמכויות נרחבות למדי, ולכן נדמה שהיא מעמידה בסתירה את התפישה לפיה 'ברורי העבירות' היו פקידי מוסר בלבד.⁵⁷ אשר למישור הפלילי המובהק, אין ראיות לכך שהטיפול בעבירות פליליות, כמו גניבה או אלימות, נכללו תחת סמכותם של 'ברורי העבירות', אולם אין להוציא מכלל אפשרות כי תחום זה הופקע מידם.⁵⁸

47 בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 459–467.

48 שו"ת הריב"ש, ח"א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג, סימן רסה.

49 שם, ח"א, סימן שט; בער, תולדות, עמ' 257.

50 הנו"ל, תולדות, עמ' 139. ראו שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן שיח.

51 שם, שם.

52 שם, ח"ד, סימן שיא.

53 שו"ת הר"ן, מהדורת מכון הרשלר, ירושלים תשמ"ד, סימן מא. השאלה נשלחה מסרוורה (Cervera), עיר בקאטלוניה.

54 שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן שט. השאלה נשלחה ממאיוורקה.

55 שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן קכד.

56 בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 460–466; שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רפח. בשונה מתפקידם של 'ברורי העבירות' כפי שבא לידי ביטוי באימפריה העות'מאנית' שם לא טיפלו במלשינים, כפי שיפורט בפרק השלישי של עבודה זו. ראו: Leah Bornstein-Makovetsky, "The 'va'ad berurei averot' as a judicial body in Christian Spain and the Ottoman Empire," *Jewish Law Association Studies* 10 (2000), 139.

57 כמו שסברה אלקה קליין; ראו קליין, יהודים, עמ' 150–151.

58 בורנשטיין-מקוביצקי, ועד ברורי עבירות, עמ' 118.

לצד הטיפול בסטייה מהנורמות הדתיות המקובלות, מוקד פעילותם של 'ברורי העבירות' היה ללא ספק הטיפול בעבירות מוסר ובפרט בכל הקשור לחריגה מכללי הצניעות המוסכמים. הרשב"א (ר' שלמה בן אברהם אדרת; 1235-1310) נקרא למשל לפסוק בעניינה של אשת איש יהודייה שנחשדה כי "זינתה עם גוי":

שאלת ראובן בא לביתו בלילה ונר בידו ואשתו ישנה על מטתו, ולפי דבריו מצא גוי ערום תחת מיטתה מכוסה בגלימא וסנדליו ברגליו, וכבה הגוי את הנר ותפשו והכו זה את זה וצעקו וקמו אנשים שהיו באותה דירה וחפשו ולא מצאו רק מצאו שם חלוק ומכנסים. והאשה צועקת [...] ועל החלוק והמכנסים טענה שנתנו לה לתקן כי בעלת אותה מלאכה היא [...] ואחר כך היה עם אשתו כבעל עם אשתו. ולאחר זמן בא לגור בלאר"דה, ועל שהיו ברורי הקהל מחפשים לבער עוברי עבירה מביניהם הוגד להם ענין איש ואשתו אלו ושאלו את האיש להגיד להם אמתת הענין והפחידוהו מאד לומר להם האמת, ואנשים אויבים לקרובי האשה העמידוהו מתוך המעמד ואחר כך חזר ואמר להם המעשה כמו שהיה. אמרו לו האמנת אתה באותה שעה שאשתך זינתה עם הגוי, ואמר אפשר שהיה אמת הדבר והאמנתי באותה שעה. אמרו לו מיד אם כן אסורה היא לך לעולם, והשביעוהו מיד שלא יחזירנה אצלו לעולם. ובאותו יום בעצמו חזר לפני הקהל ואמר שאשתו כשרה היא בעיניו כל הימים, ומה שאמר אויבים הסיתוהו לומר כך ונשבע על כך, הודיעני אם מן הדין מותר להחזירה אם לא.⁵⁹

לא נודע לנו מן השאלה היכן התגוררו בני הזוג כאשר צץ הסיפור, ומה הסיבה המדויקת שהניעה אותם לאחר זמן להעתיק את מקום מגורם ללרידה. ניתן לשער כי הגרסה שסיפק האיש באשר לסקנדל שגרמה אשתו, לא הפיסה את קהילתם, והללו הורו להם לעזוב לאלתר. סביר עוד להניח, שהרינונים הבלתי פוסקים שנקשרו בשמם של הזוג הפכו לבלתי נסבלים בעבורם, ועל כן הכרחי היה מבחינתם להעתיק את מקום מגוריהם.⁶⁰ כך או כך, ייתכן כי

59 שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן אלף קפז.

60 נשאלת השאלה מדוע בחרו בני הזוג לעבור ללרידה דווקא. תשובה אפשרית לשאלה זו נרמזת כבר בגוף השאלה, כאשר בצד 'ברורי העבירות' מתוארים אותם "אנשים אויבים לקרובי האשה", מבני לרידה, כמי שדוחקים בבעל להודות במעשי אשתו. משמע, שהיו לאישה החשודה קרובי משפחה בלרידה, ומכאן יש להבין את מעבר בני הזוג לשם.

במקום מושבם הקודם, היכן שהתרחשה הסצנה הנדונה, לא שימשו 'ברורי' עבירות' כלל, מה שמלמד להשערת על תפוצתם הדלה בקרב ערי הלויין והכפרים (מקום מוצאם של בני הזוג), כמו גם בחלק מהערים הגדולות שבהן המוסדות הקהילתיים לא היו מגוונים ומפותחים. אם בעקבות העקירה ללרידה ציפו הזוג למעט נחת, הרי שדווקא המעבר הכפוי ללרידה הצליח במפתיע לעורר מחדש את האפיוזודה הלא נעימה מרבצה. וכך, "ראובן", בעלה של החשודה, נקרא למסור את עדותו בפני מי שאזהה מעתה כ'ברורי' העבירות' של לרידה.⁶¹

כיצד אפוא הגיעו 'ברורי' העבירות' אל אותו ראובן, ואיך ומתי נודע להם על מעשי אשתו כפי שאלה יוחסו לה? כפי הנראה, נפוצו שמועות בלרידה, שבעקבותיהם פתחו 'ברורי' העבירות' בחקירה. החקירה עד מהרה נשאה פרי והובילה את 'ברורי' העבירות' אל בעלה של האישה ("ועל שהיו ברורי הקהל מחפשים לבער עוברי עבירה מביניהם הוגד להם ענין איש ואשתו אלו"). תיאור חי זה מלמד בעליל ש'ברורי' העבירות' שימשו בפועל לא רק כישות משפטית, כבית דין, כפי שאראה בהמשך, כי אם גם כשוטרים ומפקחים, האחראים על הנעת התהליך הפלילי כבר מראשיתו. ככאלה הייתה נתונה בידם הסמכות הבלעדית לחקור חשודים פוטנציאליים או לזמן עדים לפי ראות עיניהם.

התמה המרכזית לענייננו בהקשר זה היא הפלטפורמה האולטרה משפטית ששימשה כאן את 'ברורי' העבירות' בפעילותם. על פי הפרוצדורה ההלכתית המקובלת לא ניתן להרשיע אישה במעשה זנות ולאסרה על בעלה ללא עדות ברורה של שני עדים שכן נכתב בתלמוד "אין דבר שבערווה פחות משניים",⁶² וכדברי הרשב"א בתשובה:

דבר כזה צריך כל בעל נפש להתיישב בו הרבה ולחקור הדבר הרבה כדי לצאת ידי שמים [...] והבא לצאת ידי שמים מצווה להוציא רשעה מביתו [...] ומכל מקום לענין דינא ממש, אם לא רצה להוציאה הוא מדעתו אין בית דין מוציאין אותה, לפי שאין האשה אסורה על בעלה אלא בקנוי וסתירה אבל בעלמא בלא קנוי [=אזהרת הבעל לאשתו שלא תתיחד עם פלוני] ובלא סתירה [=עדות מפי שני עדים נאמנים לפיה

סביר להניח ש'ברורי' הקהל' המוצגים בשאלה אכן מזוהים עם 'ברורי' העבירות' שכן האקטיביזם והאופי שנשא את פעילותם ("שהיו ברורי הקהל מחפשים לבער עוברי עבירה מביניהם...") תואם בדיוק את פעילותם של 'ברורי' העבירות' כפי שבא לידי ביטוי בתיאור התמציתי שסיפק בער. נוסף לכך, עדות אפשרית בדבר נוכחותם של 'ברורי' העבירות' במחוז לרידה מצויה אף בשו"ת הר"ן גירונדי סימן מא שנראה בהמשך.

האשה התייחדה עם זר] אין מוציאים אותה מן הבעל, ואפילו איכא עד אחד דטומאה [=הגם שעד אחד מעיד שנעשתה ביאה אסורה], כדאמרינן בפרק קמא דסוטה בלא קנוי וסתירה עד אחד מנא לן בלא נאמן [=שנאמר בפרק ראשון של מסכת סוטה ללא קנוי וסתירה מניין לנו שעד אחד אינו נאמן], נאמר כאן כי מצא בא ערות דבר ונאמר להלן יקום דבר. מה להלן עדים שנים אף כאן עדים שנים.⁶³

על אף הפרוטוקול התלמודי הקשיח המונע מבית הדין, בהיעדר דיני סוטה ושני עדים כשרים, לדון ולהעניש — דווקא במקרה זה, ומבעד ללקונה המצמצמת והמגבילה, נכנסים 'ברורי העבירות' לפעולה מכוח מה שנדמה כסמכות אולטרה משפטית, ובתור שכאלה, הם מאיימים על הבעל כדי לנסות ולחלץ הודאה מפיו אשר תספיק לשיטתם להרשיע את אשתו ("ושאלו את האיש להגיד להם אמתת הענין והפחידוהו מאד לומר להם האמת..."). כל זאת חרף העובדה שפורמאלית לא ניתן, כאמור, לאסור אישה על בעלה על סמך אינדיקציות הלכתיות קלושות מסוג זה או אחר ללא עדות ברורה של שני עדים ("אבל בשאין שם עד [=לא נכח שם עד] ואיהו נמי לא אמר דהעיד לו [=וגם הבעל לא טען שאכן היה שם עד] עד אחד אלא שמחמת קול או מחמת דבר מכוער שראה האמין אינה אסורה"). לשון אחר: ללא עדות ברורה על מעשה זנות לא ניתן לאסור אישה על בעלה רק על סמך שמועות ורינונים ("קלא"), או על סמך מעשים אירוטיים בלתי צנועים ("דבר מכוער"), אך חסרים מעשה בעילה. לצד הלחצים הקשים שהופעלו מצד הברורים על הבעל להודות — אשר יותר ממה שיש לדמותם לטקטיקות חקירה מקובלות הרי שיש והם ניזונו מפרקטיקות אינקוויזיטוריות, כפי שכבר הראה סטפן פסמן⁶⁴ — נכחו באותה סיטואציה ("מעמד") לצד הברורים "אנשים אויבים לקרובי האישה", שלא התבררה לנו זהותם המדויקת והאם היו בכלל חלק מהברורים, והכריחו את האיש להישבע שיגרש את אשתו, מה שלא מנע ממנו לחזור בו משבועתו, ולטעון שבעיניו אשתו הייתה ונשארה כשרה כבמקודם.

העמידה העיקשת שהפגין הבעל כנגד הלחצים שהפעילו עליו, בין היתר, אותם "אנשים אויבים לקרובי האישה" מובילה את השואל עלום השם (שאוילי יש לזהותו כקרוב

שו"ת הרשב"א, שם. המקור מבבלי, סוטה ג ע"ב.

63

Stephen M. Passamanek, "Remarks on 'pesquisa' in medieval Jewish legal procedure," *Jewish Law Association Studies* 9 (1997), 150–152.

64

משפחתה של האישה) להיזקק להכרעת הרשב"א. ואמנם, הרשב"א ניצב לצד הבעל ונגד החלטת הברורים בטענה שעל פי הדין הפורמאלי ובהתאם למצב העניינים בסוגיה אין בית דין שיכול למנוע מהבעל להמשיך ולחיות יחד עם אשתו, אך כדי לצאת ידי שמים מצווה על הבעל להוציא רשעה מביתו, היינו לגרשה, משום ש"יש בזה באמת קצת דבר מכוער על אשר מצא אצלה חלוק ומכנסים".⁶⁵ עצם הפניה לאינסטנציה שיפוטית עליונה כרשב"א מלמדת שהאישים המעורבים בפרשה כמו גם באי כוחם סירבו לקבל את מרותם של 'ברורי העבירות' והכרעתם של אלה לא הניחה את דעתם. למרות כל זאת, פסיקת הרשב"א מניחה בצל את השתלשלות העניינים בפרשה ואת הגורמים השונים שכוננו אותה, גורמים שאותם אבקש לזהות כחיוניים להבנת מארג הקשרים בקהילה, ותחת זאת, מתמקדת בהיבט הנורמטיבי בלבד. כלומר, בשאלה האם מותר לאיש לשוב לחיי אישות תקינים לצד אשתו חרף החשדות החמורים שנקשרו בשמה.

להבנתי, התמיכה לה זכו 'ברורי העבירות' מצדם של אותם "אנשים אויבים לקרובי האישה", מחד, והאופוזיציה הפנימית שבה נתקלו, מאידך, עשויים לשפוך אור על מפת היחסים הסבוכה שבין הפרט, הקהילה ובעלי ענין כפי שזו באה לידי ביטוי בשאלה דנן. הכללתם של גורמים אינטרסנטיים בתוך ניסוח עמום אך ממצה ("אויבים לקרובי האישה"), מניחה כשלעצמה שהרשב"א היה מודע במידת מה לסבך הזיקות בפרשה, מה שלא מנע ממנו גם להתעלם מהם. זהו אם כן מקרה יחידי שמתאר שיתוף פעולה שהתקיים בין 'ברורי העבירות' וגורמי חוץ, ובמקרה הזה גורמים בעלי ענין, כנגד חשודים פוטנציאליים. אם אכן התקיים כאן שיתוף פעולה יש לדעתי לראות בו שיקוף ברור וחד משמעי של הפלטפורמה החוץ-משפטית הייחודית שאפיינה את פעילותם של הברורים, כמו גם של ההכרה לפיה יש לשרש בכל מחיר אחר בעלי עבירות ועושי רשעה תוך שימוש באמצעים חריגים ויוצאי דופן, כולל הסתמכות על גורמים בעלי ענין, אף אם ההסתייעות בהם עשויה הייתה לגרום לזיהום של ההליך המשפטי התקין ולחיסול חשבונות פוליטיים בתוך הקהילה.

דוגמה נוספת משו"ת הרשב"א הדנה בקבילותם של עדות אישה וקטן המשיחים לפי תומם שבכוחה להמחיש עד כמה הייתה חריגה הסמכות המשפטית שניתנה ל'ברורי העבירות', קשורה שוב לדיני הראיות של ההלכה התלמודית. בדרך כלל, כאשר פתחו בתי

שו"ת הרשב"א, שם. בהמשך העבודה אדון בפירוט במקרה זה; ראו להלן עמ' 42.

הדין בהליך משפטי תקני והוזמנו עדים לבוא ולהעיד למען הצדדים בתביעה (בהתאם לציווי המקראי "על פי שני עדים יקום דבר"), על העדים היה להיות לא רק אמינים ונאמנים אלא גם כשרים לעדות, כלומר, הם נדרשו לעמוד בסטנדרטים ההלכתיים הפוסלים למשל עדות של קרובי משפחה, קטנים ועד מפי עד.⁶⁶ למותר לציין, שבהיעדר עדות קבילה כזו הועמד סדר הדין הפלילי כולו בסכנה, וכתוצאה מכך גם יכולתו של בית הדין לפסוק ולהכריע. וכך, בניגוד לבתי הדין הרגילים שהוכפפו לתבנית משפטית בעלת כללים נוקשים יחסית שאין לסור מהם, הרי שפעילותם של 'ברורי העבירות' בהקשר זה לא עלתה בקנה אחד עם הפרוטוקול המשפטי הנורמטיבי. שכן, מבעד לנסיבות המשפטיות להן היו כפופים, הותר להם לפסוק דין ולהעניש גם במקרים בהם לא עמדו לפנייהם עדים כשרים,⁶⁷ כפי שמשתקף מהשאלה שנשלחה לרשב"א:

שאלתם הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן, [...] הודיענו אם יעידו עדים קרובים על ראובן שעבר על שבועתו והעדים ראויים לסמוך עליהם, או אם יעידו אשה וקטן משיחין לפי תומם, יש לנו ליסר את ראובן אם לאו. וכן אם העדים או אחד מהן קרובים לראובן ורואין אנו אמתלאות שאלו העדים אומרים אמת, יש לנו רשות לעשות על פיהם אף על פי שאין שם עדות ברורה.⁶⁸

בעיניו של הרשב"א, התשובה לשאלות הללו ברורה וחד משמעית: "דברים אלו נראין פשוטין בעיני שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם."⁶⁹ וטעמו של הרשב"א בצקלוננו: "שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם אלא בבית דין שדנין על פי דיני תורה כסנהדרין או כיוצא בהם, אבל מי שעומד על תיקוני מדינה אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש אלא לפי

66 ראו: משנה, סנהדרין ד ה; בבלי, בבא בתרא, קנה ע"ב; בבלי, סנהדרין ט ע"א.

67 אין בכוונתי לעמוד כאן על המשמעות החברתית של הענקת גושפנקא הלכתית לעדות אישה וקטן. ראשית, משום שדיון מסוג זה חורג להבנתי מנושא העבודה ומנתק אותנו מההקשר הספציפי שלשמו צוטטה מובאה זו. שנית, מפני שספק רב אם לתופעה זו, בהיותה יוצאת דופן, הייתה השפעה כלשהי.

68 שו"ת הרשב"א, ח"ד סימן שיא. ראו גם במקבילה: הנ"ל, מיוחסות, סימן רעט.

69 שם, שם.

מה שהוא צריך לעשות כפי השעה...⁷⁰ כלומר, לדידו של הרשב"א, ההיתר הפורמאלי שניתן ל'ברורי העבירות' לשפוט ולהעניש שלא מן הדין נשען לא רק על ההכרה בטעם האקסיומטי, היינו, על בסיס הסמכות החוץ-חוקית (המבוססת גם על 'המשפט הישר' בניגוד לעיקרון 'הדין הגמור'⁷¹) המסמלת את הרובד הפרגמטי-יישומי⁷² של תיקון וסידור המדינה והחברה,⁷³ כי אם גם על בסיסו של הטעם הערכי והמהותי הנוגע לצרכי הציבור הקונקרטיים,⁷⁴ כלומר, מתוקף ההבנה שמובלעת כאן (ושמומשת כ'צורך שעה'), לפיה הימנעות מענישה סופה שתוביל להידרדרות מוסרית שאחריתה מי ישרנה.⁷⁵

ואמנם, כאשר התבקש הרשב"א לחוות את דעתו פעם נוספת באשר לסמכויות הענישה החריגות הנתונות בידיהם של 'ברורי העבירות', כפי שראינו בתשובה הקודמת, שב והטעים את הממד הריבוני של פעילותם: "רשאים הן לקנוס קנס ממון או עונש גוף, הכל כפי

70 שם, שם.

71 דוד מאיר פויכטוונגר, תורת המדינה לר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז, עמ' 93.

72 עוד על ההבחנה שבין משפט עברי קלאסי-הרמנויטי ומשפט עברי פרגמטי-יישומי, ראו: קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 66-74.

73 על השימוש במושג 'תיקון המדינה' כמצע לתיאולוגיה פוליטית בחיבוריהם של הר"ן והרמב"ם ועל ההבדלים ביניהם ראו: מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשס"ו, עמ' 143-147. נציין רק שגישתו הפרשנית המשכנעת של מנחם לורברבוים למושג תיקון המדינה שונה תכלית שינוי מעמדתו של אהרן קירשנבאום. לפי קירשנבאום, 'תיקון המדינה' נועד לשמש כנימוק לפעילות פוליטית חריגה במצבי משבר, בניגוד לדעתו של לורברבוים אשר מבין את המושג כמצוין תגובה טבעית למציאות החברתית על כל מרחביה ותביעותיה, ומבוסס על ההכרה בפוליטיקה כתחום אוטונומי של פעולה, הכולל חקיקה, שיפוט ואכיפה. על כל אלה ראו: לורברבוים, הנ"ל, עמ' 143-144, ובפרט בהערה 21. עוד על ההבדל בין 'תיקון המדינה' ל'תקנת המדינה', ראו: פויכטוונגר, דיסרטציה, עמ' 95-98.

74 הגם שמהציטוט שהבאתי עולה לכאורה כי תיקון המדינה וצורך שעה הם מושגים נרדפים, הרי שמשו"ת הרשב"א ח"ג סימן שצג, ממנו אביא בהמשך, עולה שאלו מושגים נפרדים לחלוטין. בהתאם לכך פירשתי גם כאן: "ולפיכך ברורים אלו שעשו זה אם ראו צורך השעה לענוש ולקנוס ממון או גוף לתיקון המדינה ולצורך השעה כדין עשו".

75 בהקשר זה כדאי לציין את פרשנותו של ג'ונתן ריי שלפיה האישור שנתן רשב"א לברורים במקרה דנן להעניש שלא מן הדין קשור לעובדה שאינם מוגדרים כבית דין ועל כן לא מחויבים לכללים המחייבים את בתי הדין. לדעתי, קריאה זו שגויה, והברורים כפי שנראה בהמשך אכן נתפסו כבית דין, אם כי כבית דין בעל סמכויות חריגות וייחודיות. שנית, ריי מוציא מהקשרו את המושג 'תיקון המדינה' כפי שנכון להבין, הווה אומר, כנימוק משפטי פרגמטי המביא בחשבון את שלמותה של החברה והקהילה במצבים בהם ההלכה הפורמאלית נמנעה או לא יכלה לתת מענה, ותחת זאת, מזהה את המושג עם 'חוקי המדינה', כלומר, עם חוקי המלוכה, שלהבנתו מהווים סמכות חלופית להלכה. על כל זה ראו: Jonathan Ray, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia* (Ithaca, 2006), 108-109.

מה שיראה להם.⁷⁶ בצד זה מצא רשב"א לנכון לחזק בנחישות את ההיתר הקטגורי להעניש גם בהיעדר עדים כשרים, בהתבססו כאמור על הנימוק הערכי, האקוטי לטענתו: "ונמצאו קלי דעת פורצין גדרו של עולם ונמצא העולם שָׁמֵם".⁷⁷ שיקול הדעת של 'ברורי העבירות' המודרך בשם שימורו של הסדר הציבורי גובר אם כן על החוק הדתי והאידיאלי. בלעדיו, למרבה העניין, לא תתקיים חברה ערכית ותרבותית.

למרות הממד המחודש של דבריו הרשב"א טוען כי למעשה אין כל חדש בתפישה המבקשת לתעדף את המשפט החוץ-הלכתי על פני משפט התורה: "וכן עושין בכל דור ודור ובכל מקום ומקום שרואין שהשעה צריכה לכך ולייסר השוטים והנערים המטים עקלקלותם".⁷⁸ בהתאם לכך, מסיק הרשב"א כי "ברורים אלו שעשו זה אם ראו צורך השעה לענוש ולקנוס ממון או גוף לתיקון המדינה ולצורך השעה כדין עשו".⁷⁹ החירות השיפוטית המוענקת ל'ברורי העבירות' מציבה אם כן אתגר חברתי לא מבוטל, ובד בבד טומנת בחובה חשש גדול ששוברו בצדו — הסתייגות ורתיעה, וכפי שהרשב"א חותם את הדיון: "ומכל מקום הברורים צריכין להתיישב בדברים ולעשות מעשיהן אחר ה מ ל כ ה [=הכתר] ולהיות כונתם בכל עת לשמים".⁸⁰ כלומר, על הסמכות החוץ-משפטית להתאזן בהתאם למגבלות הפוליטיות הכלליות והנחיות המלוכה הקונקרטיים שנוסחו בכתבי הזכויות לסוגיהם.

הנה כי כן, דומה שהשאלות והתשובות שעסקנו בהם עד עתה יש בהם כדי לזרות אור על מהותם של 'ברורי העבירות'. מתוך התבוננות בהם עולה כי 'ברורי העבירות' לא פעלו כמו גוף משפטי רגיל ועל פי הפרוצדורות המשפטיות המקובלות, כיוון שלאמיתו של דבר הכרעותיהם לא נבעו מן החוק הדתי הרגיל.⁸¹ מצד שני, כפי שכבר טען פסמנק, אין זה אומר

76 שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן שצג.

77 שם, שם.

78 שם, שם. כדי לנמק את עמדתו מספק רשב"א מספר מראי מקומות מהתלמוד הבבלי שלפיהן הותרה ענישה חוץ-חוקית במקרים חריגים. ראו למשל סנהדרין כז ע"א. תפיסה זו כמובן קשורה ובאה לידי ביטוי מובחן עוד יותר עם דעתם של חכמים נוספים ובהם הרא"ש שמדבריו יוצא כי ניתן להעניש גם ללא עדים ורק על סמך קול בלבד. ראו בשו"ת של בנו ר' יהודה: "מזמן רב נוהגין בטוליטולה להכות ולהלקות שלא מן הדין ועשו סייג לתורה לבער הרע, והדין והמשפט אחד לנואף ולנואפת ליסר בגופם בקלא דאיתחזק, כל שכן כשעד אחד מסייע לקול ההוא" (ההדגשה שלי). ראו: אסף, העונשין, עמ' 76.

79 רשב"א, שם.

80 שו"ת הרשב"א, שם.

81 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 46.

של 'ברורי העבירות' היתה יד חופשית לפעול לפי ראות עיניהם, כפי שפעלו אינקוויזיטורים תחת חסותו של האפיפיור.⁸² פעילותם הותוותה בתוך מסגרת משפטית החורגת אמנם מן ההלכה, אך עם זאת מאוזנת מתוקף הזכות הלגלית שאפשרה לבתי הדין לערער על פסק דינם. 'ברורי העבירות' נזקקו אפוא לטפל במקרים בהם ההלכה הרשמית לא אבתה או לא יכלה לתת מענה הולם; היינו, כאשר הראיות המשפטיות היו קלושות או לא זמינות. לשון אחר, מוסד 'ברורי העבירות' היווה בעת הצורך מעין סמכות משלימה לבתי הדין הקונבנציונאליים.⁸³

בהתבסס על היסוד המשפטי הייחודי שהעניק גיבוי לסמכותם של 'ברורי העבירות' ניתן אולי להוסיף וללמוד משהו על הגורם הסיבתי שהדריך וליווה את הופעתם בשליש האחרון של המאה הי"ג, כפי שאבקש להראות בהמשך. כך, בחינת סמכותם של 'ברורי העבירות' מלמדת שהשמירה על גדרי המוסר והדת שהתרופפו לעיתים קרובות הייתה נתונה בראש מעייניהם. יצחק בער מוסר לנו אמנם כי אמצעי הפיקוח נולדו מצורך ממשי רחב היקף. לדבריו, "בכל השכבות נמצאו אנשים שלא דיקדקו במצוות, אם מתוך אפיקורסות מכוונת ואם מתוך רשלנות וחוסר ידיעה."⁸⁴ כלומר, הזלזול במצוות לא היה, כפי שגרסה ההיסטוריוגרפיה,⁸⁵ נחלתם של החצרנים והמשכילים בני המעמדות הגבוהים בלבד, אלא היה מצוי ושכיח גם בקרב הציבור הרחב, בני המעמדות הבינוניים והנמוכים.⁸⁶ בצד הזלזול במצוות וחוסר ההקפדה על הנורמות הדתיות, התפתחו בצורה ניכרת גם הפשיעה והאלימות היהודית.⁸⁷ ושוב, לא מדובר היה רק על עבריינים יהודים משולי החברה היהודית, אלא גם על

82 השימוש במינוח 'אינקוויזיטורים' כדי לתאר את מוסד האינקוויזיציה הכנסייתית בניגוד למינוח הפונקציונאלי וההוליסטי, 'בתי דין של האינקוויזיציה', בא בעקבות ההבחנה שערכה קריסטין קולדוול-איימס בהצגתה את האינקוויזיציה בראשית ימיה כבלתי הומוגנית שמונהגת בידי יחידים ('אינקוויזיטורים') אשר משותפת להם שלילת הכפירה על שלל צורותיה. ראו: Christine Caldwell Ames, *Righteous persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages* (Philadelphia, 2009), 16.

83 פסמנק, ברורי עבירות, עמ' 136-139.

84 בער, תולדות, עמ' 140.

85 בהתאם להבנה הדיכוטומית והפשטנית שמקדמת הלימה בין הרציונליסטי, היונק ממסורת ספרד המוסלמית, וההלכתי, הניזון ממסורות תלמודיות צרפתיות וגרמניות. ראו על כך ביקורתו של ברנרד ספטימוס: Bernard Septimus, "Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia," *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I 1979, 213-215; עסיס, תור הזהב, עמ' 302.

86 בער, תולדות, עמ' 141-142.

87 יום טוב עסיס, "פשע ואלימות בחברה היהודית בספרד", ציון נ (תשמ"ה), עמ' 221-240.

יחידים שנטלו חלק בקהילה ובמוסדותיה.⁸⁸ הגם שאין מתאם הכרחי בין הפרות הסדר החברתי (הכללי) והדתי (היהודי-קהילתי), ייתכן כי הזיקה בין שתי התופעות נקשרה במעורבותם הגוברת של היהודים בחיי המדינה והתרבות.⁸⁹

מתוך דיון נקודתי זה אני מבקש לתת את הדעת בסוגיית המטא-פיקוח/ענישה. ברצוני להידרש לסיבתיות שנקשרה בשאיפה לאכוף את החוק הדתי בשלמותו, ולנתח את מרכיבי האוטונומיה היהודית, בכלל, ואת אמצעי הפיקוח והמשמוע שתמכו בה, בפרט. כך, לפי יום טוב עסיס, הפיקוח על החוק הדתי התבסס כתוצר של הקיום היהודי הייחודי בגלות, שנועד לדבריו להעניק (ולשמור על) אחדות לאומית כמו גם ליצור התבדלות כלפי הסביבה הנוכרית.⁹⁰ פרט לחיוניות שביצירת אומה מונוליתית והומוגנית, ובהתבסס על התזה של רוברט יאן מור, עליה אעמוד להלן, יש לראות לדעתי באכיפת החוק הדתי ובאמצעי הענישה שננקטו כדי ליישם תכלית זו, אמצעי בכינונה של סמכות בכלל, ודרך אפשרית לשמירת ההגמוניה של הסמכות הרבנית בפרט. שיטה זו, הכורכת את אמצעי הפיקוח והענישה עם כינונה של הגמוניה, מתחברת לתפיסת הענישה העקרונית של מישל פוקו. העידן המודרני וימי הביניים לעניין זה, לפי פוקו, חולקים הבנה משותפת שהענישה היא רציונאלית, פונקציונאלית ואינסטרומנטלית, ומפורשת כטקטיקה פוליטית וכאמצעי רגולטורי להשגת שליטה.⁹¹ ברוח דברים אלו אבקש בהמשך הדיון להציב את שאלת היווצרותם של מוסדות הפיקוח בהקשר של כינון סמכות.

החיפוש אחר גורם סיבתי שיעניק הסבר לצמיחתם של מוסדות הפיקוח והענישה בחברה היהודית בספרד מוביל אותנו לשאול על המניעים הריאליים שעמדו בבסיס הקמתם של מוסדות אלו. כלום ניתן לראות בהם תמונת ראי למציאות פגומה ומאיימת שדרשה

88 שם, עמ' 221.

89 ראו: בער, תולדות, עמ' 138; עסיס, פשע ו אלימות, עמ' 239.

90 עסיס, תור הזהב, עמ' 21.

91 ראו: מישל פוקו, הרצון לדעת, עמ' 64-65. וכן, פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 33. השווה גרלנד, ענישה, עמ' 162-164. בעוד שקריסטין קולדוול-איימס מערערת על ההקבלה שבין תפיסת הכוח של פוקו ותפיסת הכוח כפי שבאה לידי ביטוי בפעילות האינקוויזיטורים בספרד וטוענת לחוסר הלימה בין מושגי היסוד התיאורטיים שעמדו בבסיס התזה של פוקו, כמו למשל מושגי "הכוח" ו"הציות", שכן הללו פורשו בימי הביניים במונחים תיאולוגיים ולא במונחים ארציים, הרי שבכל הקשור להבניית של סמכות רבנית בארגון במאה ה"ג, זו שהתפתחה מתוך מאבק פוליטי חריף בין קבוצות כוח אליטיסטיות, קיימת אכן זיקה מסוימת למושג הכוח של פוקו, כוח במובן של שליטה. ראו: קולדוול-איימס, רדיפה הגונה, עמ' 13.

רפורמה ותיקון, או שאולי היוו צידוק קלוש ומעורפל עבור חיזוקה, גיבושה והבנייה מחדש של ההנהגה הפוליטית והדתית הוותיקה.⁹² עיון בשאלה זו מביאנו כאמור להידרש למוסד פיקוח וענישה נוסף — האינקוויזיציה האפיפיורית — ובמיוחד לתזה המכוננת של רוברט יאן מור בסוגיה זו. לשיטתו של מור, 'חברת הרדיפה' והאינקוויזיטורים שפעלו מטעמה היו תולדה של טרנספורמציה פוליטית-חוקתית ורנסנס אינטלקטואלי שהתחוללו במערב אירופה במחצית השנייה של המאה הי"ב. תהליך זה סימן לדעתו את ההתמרה האולטימטיבית מחברה שבטית ומגזרית לדגם אוליגרכי וריכוזי בעל מנגנונים בירוקרטיים מפותחים. לתפיסתו של מור, האינקוויזיציה מילאה תפקיד דואלי, כאשר מחד שימשה אסטרטגיית הרדיפה אמצעי הדרה והחרגה של קבוצות אוכלוסייה שונות (קתארים, יהודים, מצורעים, מכשפות וזונות), שסומנו כאויבים מדומיינים מטעמים פוליטיים, ומאידך נעשתה הרדיפה לכלי קונסטרוקטיבי, חשוב מאין כמותו, בכל הנוגע להבניית סמכותה של הכנסייה ולתרומה הניכרת שהרימה ללכידותה הפנימית.⁹³

לבד מההשלכות מרחיקות הלכת של תזה זו על קטגוריית 'הכפירה' (קרי, מה שנחשב לכפירה), והאם בכפירה יש ממד מלאכותי, דינמי ואלסטי, במובן זה שהיא תוצר אנושי של כמרים או אנשי דת, ולפיכך נשענת פחות על אמונות והנחות מוצא דוקטרינריות ויותר על השגת סמכויות וביצור עמדות כוח⁹⁴ — יש בה כדי לערער את אמינות הגורמים שדחפו לייסודן של מוסדות הענישה והפיקוח בחברה היהודית בספרד ולהציע חלופה להם. יתר על כן, העמדתן של תפיסות או פרקטיקות במבחן הביקורת המדעי כדי לבדוק האם הן "באמת" נחשבות לכפירה מותירה את הרושם שהכפירה הינה מושג יחסי בלבד, כזה המתעלם מחריגה

92 שאלות אלו עולות גם אצל ג'ניפר קולפאקוף דין ראו: Jennifer Kolpacoff Deane, *A history of Medieval Heresy and Inquisition* (Lanham, 2011), 2-7.

93 R. I Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1987), 99-100, 130-131, 139-140, 146. להבדיל ממור שעורך היסטוריה מקיפה של מקורות הרדיפה בהתחקות אחר הסיבתיות החברתית והכלכלית שכוננה את מנגנוני הרדיפה במאה הי"ב, קריסטין קולדוול-איימס מבקשת להוסיף לתזה של מור גם את ההיבט המנטלי של האינקוויזיציה ולהדגיש את המניע הדתי שנפקד מכתביו, ולפיו, מנגנוני הרדיפה הכנסייתיים היו תולדה של האופן שבו תומרנו כתבי הקודש והמסורות הנוצריים לכדי תיאולוגיה שלמה של רדיפה על ידי הדומיניקנים בעיקר. ראו: קריסטין קולדוול-איימס, רדיפה הגונה, עמ' 11-16.

94 Christine Caldwell Ames, *Medieval heresies: Christianity, Judaism, and Islam* (Cambridge, 2015), 23.

מנורמות שמאמיניהן ראו בהן אמת מוחלטת. וכן, הכפירה והעונש הנלווה אליה לא קשורים בהכרח להשגת כוח או הגמוניה שכן האשמות בכפירה הופנו לא רק כלפי מיעוטים דתיים אלא היו גם נחלתן של קבוצות רוב.⁹⁵ לאור כל זאת יש להעלות את השאלה הבאה: האמנם 'ברורי העבירות' מעצם היותם מייצגים של אב טיפוס של מוסד פיקוח וענישה, שהתבטא כאמור בסמכויות משפטיות חריגות, הופיעו כריאקציה הכרחית וכמענה לבעיות חברתיות אמתיות שדרשו פתרון 'יצירתי', או שמא היו אמצעי פוליטי כדי לבסס שליטה? אמת, אין לערער על כך שהיו התנהגויות חריגות בתחום המוסר והדת, אבל האם הללו חרגו מהנורמה המקובלת והצריכו מענה נועז לבעיות רגילות לכאורה, או שאולי האתגרים החברתיים היו בכלל אמתלה בלבד ולא שיקוף של מצב אקוטי, ו'ברורי העבירות' היו תוצר של מאבקים פוליטיים פנימיים בין קבוצות כוח על ההגמוניה בקהילה? לפי שעה אבקש לא להכריע בסוגיות אלה, להן אדרש בהמשך.

בנקודה זו, ראוי שנשאל האם לרפורמה החברתית-מוסרית שהובילו 'ברורי העבירות' הייתה משענת תיאולוגית כלשהי שתמכה בה ושסיפקה לה צידוק, או שאולי הייתה זו תגובה אימפולסיבית, מקומית וזמנית, אשר בשום אופן לא הושתתה על מצע שיטתי. כדי לענות על שאלה זו שומה עלינו לבחון את פעילותו בנושא של ר' יונה גירונדי (1200-1263), שהתפרסם כראש ישיבה, דרשן ומוכיח בשער.⁹⁶ דרך חיבוריו המפורסמים — שיערי תשובה, ספר היראה ואגרת התשובה — ביקש ר' יונה לבסס את משנתו החברתית-מוסרית ברוח חסידי אשכנז באמצעות שורה של תיקונים לליקויי החברה היהודית בספרד. כך, למשל, הושם דגש בספריו על מצוות מסוימות שהציבור דשים בעקבן, כמו ציצית, תפילין, לימוד תורה, שבת, מאכלות אסורות ופריצות מינית שרווחה בספרד. פרט לרפורמה הדתית והשלכותיה הקונקרטיות שביקש ר' יונה להטמיע, חשוב להדגיש את ההקשר הדיאלוגי שבתוכו ומתוכו נוסד מפעלו הספרותי של ר' יונה. לדעתו של ברנרד ספטימוס, תמות מרכזיות כמו תשובה, יראה, ענוה, טהרה וקדושה, המועלות שוב ושוב בדיוניו הפרוגרמטיים של ר' יונה, כמו גם השימוש ברטוריקה אולטימטיבית ורטוריקה שכנגד (הדיכוטומיה בין צדיקים ורשעים, למשל), מלמדים בבירור שהמסרים שננקטו על ידו ובשמו של ר' יונה היו אנטי-אריסטוקרטיים, ועל

שם, עמ' 25–26. 95

לטענתו של ברנרד ספטימוס יש לראות בעבודתו הספרותית של ר' יונה המשך ישיר לפעילותו הציבורית כדרשן ומוכיח. ראו: ספטימוס, חסידות ועצמה, עמ' 125. 96

כן יש לראות בהם חלק בלתי נפרד של המאבק הפוליטי (שהוא גם ספיח של הפולמוס על ספר מורה נבוכים) שניטש על ההגמוניה בברצלונה בשנות השלושים של המאה הי"ג בין מעמד הנשיאים-חצרנים מזה, ובין מעמד המלומדים-רבנים והסוחרים מזה.⁹⁷ למעשה יש לראות בהתקוממות האליטה החדשה שמייצגיה הבולטים היו חכמי התלמוד, הרמב"ן ור' יונה, שיקוף של דיסוננס חריף שהתפתח בין שתי קבוצות כוח שהחזיקו בתרבות פוליטית, מערכות ידע והון סמלי שונים אלו מאלו.⁹⁸

בסיכומו של עניין, המרד החברתי-הפוליטי שחוללו מחנה הרמב"ן ור' יונה הושלם במהפך לטובתם. וכך, באמצעות פריבילגיה שהשיגו ב-1241 מג'אומה הראשון מלך אראגון, נקבע כי מעתה ואילך יוענקו זכויות השלטון בקהילת ברצלונה כמו גם הסמכות להעניש את המשמיצים והמעליבים (בני המחנה הפוליטי היריב) ל'טובי העיר'.⁹⁹ טרנספורמציה פוליטית זו על השלכותיה המעשיות קשורה במידה רבה לפרוגרמה המוסרית שהוביל ר' יונה, ובפרט אמורים הדברים כלפי תפיסת האחריות הציבורית של ר' יונה שהיא בעיניו תנאי בל יעבור להגשמת האידיאה הדתית שלו: "חייבים ישראל לברור אנשים ברורים".¹⁰⁰ הללו, ממשיך ר' יונה, מצווים להוכיח את העם על עבירותיו ומשוגותיו: "נכון הדבר לבחור אנשי אמת ולחזות מכל העם אנשי חיל לתתם ראשי השגחה על כל שוק ומגרש משכונתם, להשגיח על שכניהם ולהוכיחם על כל דבר פשע ולבער הרע".¹⁰¹ לא מן הנמנע, ש"הברורים" הנזכרים כאן הם 'ברורי העבירות' הידועים לנו בשם זה מאוחר יותר, להם מייעד ר' יונה תפקיד חשוב במיסוד הפיקוח והענישה בברצלונה בפרט, ובקאטלוניה בכלל.¹⁰² נמצא אפוא כי הקריאה של ר' יונה למיסוד הענישה ולהידוק הפיקוח הדתי באמצעותם של 'ברורי העבירות', שהתבססה כאמור על פרוגרמה דתית-מוסרית, הייתה חלק אינטגרלי מהמפנה הפוליטי שהתרחש בהנהגת הקהילה בברצלונה, וייתכן שאף נתמכה על ידו בכוונת מכוון על ידי סט של צידוקים מוסריים

97 ראו: הנ"ל, ובפרט עמ' 216-219.

98 הנ"ל, עמ' 213. רם בן שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 532-533.

99 הנ"ל, עמ' 531, ספטימוס, חסידות ועצמה, עמ' 205.

100 מצוטט אצל ישראל מ. תא-שמע. ראו: חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי: האיש ופועלו, גלות אחר גולה (תשמ"ח), עמ' 187. למקור ראו, ר"י גירונדי, אגרת התשובה, ירושלים תשכ"ב, עמ' כד.

101 מצוטט אצל בער, תולדות, עמ' 149. למקור ראו: ר"י גירונדי, ספר שערי תשובה, שער ג, מהדורת מתיבתא, ניו-יורק תש"ג, עמ' 68.

102 הנ"ל, עמ' 134.

כדי להבנות סמכות הגמונית חדשה בברצלונה. מתוך הקשר סיבתי זה, ולמרות שלא ניתן לקבוע בוודאות אם אכן הכיר ר' יונה מקרוב את עבודתם של האינקוויזיטורים הדומיניקנים שפעלו בדרום צרפת,¹⁰³ יש להוסיף ולהניח שהפרקטיקות האינקוויזיטוריות שהופנמו בין היתר בידי 'ברורי העבירות', נקלטו ואומצו כפי שאראה בהמשך בזיקה לביעור הכפירה שהתרחשה בדרום צרפת מסוף המאה הי"ב. יחד עם זאת, על אף ההיבטים התומכים בהסבר הפוליטי החיצוני, ספק עדיין אם 'ברורי העבירות' נוסדו מלכתחילה כביטוי לריאקציה פוליטית שחוללה מפנה בהנהגה בברצלונה, כזו שקיבלה גיבוי ממלכתי בפריבילגיה של 1241.¹⁰⁴ יתרה מכך, נראה לטעון שמשנתו המוסרית של ר' יונה נועדה לציבור הרחב, לעמי הארץ, ולא נכתבה כדי לטפל בעוונות מעמדיים שאפיינו קבוצות עלית מסוימות.¹⁰⁵ ייתכן שהם נענו לצורך משפטי; כלומר, נוסדו מתוך הבנה והכרה שיש לתת תוקף הלכתי, שהוא במהותו תולדה של התפתחות אימננטית, למוסד ענישה בעל סמכויות משפטיות חריגות (כפי שהשתקף בשו"ת הרשב"א שראינו לעיל¹⁰⁶), שיהווה סמכות משלימה לבתי הדין הרגילים בעת הצורך. בעקבות זאת, לא מוכרח שר' יונה היה זה שעמד מאחורי הקמת מוסד 'ברורי העבירות' בפועל. ליתר דיוק, היו אלה תלמידיו וממשיכי דרכו של ר' יונה, ובעיקר רשב"א, שיישם, פיתח ושכלל, הלכה למעשה, את משנתו המוסרית של רבו זמן לא רב לאחר

103 יש לציין כי ר' יונה התחנך ולמד בישיבת בני שניאור בעיר איוורא שבצפון צרפת. הגם שאין בעובדה זו כדי לנתקו מהמרחב הקטאלני-פרובנסלי, לא ידוע כי הושפע מהנעשה בדרום צרפת. עם זאת, מעורבותו במחלוקת על מורה נבוכים, והפנייה של מחנה המתנגדים שהוא עצמו היה חלק ממנו לביעור הכפירה המיימונית על ידי הנזירים הפרנציסקנים משרטטים תמונה מעט שונה. ראו: תא שמע, חסידות, עמ' 166–173; בן שלום, יהודי פרובנס, עמ' 228. אשר לעדותו של ר' הלל מוירונה בדבר חלקו הפעיל של ר' יונה בשריפת ספרי הרמב"ם אין כל ודאות שהיא אכן נכונה אך גם אם נחזיק עדות זו כמהימנה אין זה אומר שר' יונה התוודע דרך כך לפרקטיקות האינקוויזיטוריות לאשורן. על מהימנות עדותו של ר' הלל חלוקות הדעות. ראו: בער, תולדות, עמ' 485, הערה 60; Yossef Schwartz, "Cultural Identity in Transmission: Language, Science, and the Medical Profession in Thirteenth-Century Italy", in: Elisheva Baumgarten, Ruth Mazo Karras, and Katelyn Mesler (ed.), *Entangled Histories: Knowledge, Authority, and Jewish Culture in the Thirteenth Century* (Philadelphia, 2017), 189–190.

104 קליין, יהודים, עמ' 150–151.

105 ראו: הלל בן-ששון, עונש, חטא ותשובה: ייחודו של ספר 'שערי תשובה' לרבנו יונה גירונדי, תרביץ פו, א (תשעט), עמ' 79. אין להוציא מכלל אפשרות שקהל היעד של ר' יונה היו בכלל יהודי קסטיליה, ולא יהודי ברצלונה, שכן ר' יונה עצמו התיישב בקסטיליה בערוב ימיו. ראו: יעקב שמואל שפיגל, ספר מנחת קנאות לר' יונה אבן בהלול: ההקדמה וקטעים נבחרים, נטועים; ביטאון לענייני תורה שבעל-פה כ (תשעו), עמ' 148–151.

106 מנחם אלון, המשפט העברי, עמ' 596–598.

פטירתו;¹⁰⁷ היינו, להשערתי, החל מהשליש האחרון של המאה הי"ג.

כך או כך, עבודתם של 'ברורי העבירות' בתוך הקהילה הייתה כשלעצמה ביטוי למיסוד האוטונומיה היהודית שהותוותה בהסכמת המלך ובאמצעותו. ללא אישור מהמלך, בלתי אפשרי כלל היה לחשוב על אדמיניסטרציה יהודית סוברנית ולו גם במידת מה. האישור שניתן על ידי המלך היה זה אשר העניק ל'ברורי העבירות' לא רק מסגרת חוקית לפעילותם כי אם גם, ובעיקר, קבע את סמכותם הקונקרטית הלכה למעשה. בפריבילגיה שהעניק פדרו הרביעי ליהודי ברצלונה ב-1377, למשל, שורטטו מחדש סמכויות השיפוט והענישה של 'ברורי העבירות', ונקבע כי בידי הברורים יישארו סמכויות הענישה לגבי כל עבירה שבוצעה או תבוצע בידי אחד מחברי הקהילה; עם זאת, נשללה מהם הסמכות, שהחזיקו בה עד אז, להטיל עונשי מוות, כמו גם עונשים גופניים נוספים בהשראת החוק הרומי, כגון הטלת מומים. בנוסף, הוחרגה מהם הזכות לדון בעבירות מסוימות, כגון רמאות במסחר, חבלה גופנית ועבירות שביצעו יהודים כנגד נוצרים — כל אלו, ציווה פדרו הרביעי, יימסרו מעתה למוטאסאף (El Mustaçaf), פקיד העיר הממונה על השוק שיידרש לטפל בהם בכוחות עצמו. כל שנותר מסמכותם של 'ברורי העבירות' היה ענישת הנואפים היהודים בעונשים חמורים גם כאלה שלא הלמו עין בעין את החוק הרומי.¹⁰⁸ הכרסום בסמכות המשפטית של בני הדין פסק בשנות השמונים של המאה הי"ד, כאשר הורחבו שוב סמכויות הענישה עד לביטולן הסופי ב-1391.¹⁰⁹

ז מ נ

למרות חשיבותם של 'ברורי העבירות' במרחב האראגוני נותר מועד הופעתם לוט בערפל. אמנם יצחק בער העלה את הטענה שתחילת סמכותם של הברורים נעוצה בפריבילגיה שהעניק ג'אומה הראשון ליהודי ברצלונה בשנת 1241,¹¹⁰ לפיה רשאים היו יהודי ברצלונה לבחור שניים או שלושה נציגים (Probos Homines) שבסמכותם להטיל עונשים, להחרים,

107 בער, תולדות, עמ' 150. ספטימוס, חסידות ועצמה, עמ' 205. יעידו על כך הדוגמאות הספורות בהם מזכירים 'ברורי העבירות' בשו"ת רשב"א, כפי שנראה להלן.

108 בער, תעודות, א, 317; הנ"ל, תולדות, עמ' 265–268. שם, עמ' 268.

109 שם, עמ' 268.

110 שם, תולדות, עמ' 134.

לקנוס ואף לגרש מן העיר יהודים אשר יעליבו או יפגעו בהם ובשמים הטוב,¹¹¹ אלא שקביעה זו מוטלת לדעתי בספק מכמה פנים. ראשית, העיקר חסר; שכן לו היה מדובר באמת במינויים של 'ברורי העבירות', מדוע נעדר מן הפריבילגיה כל אזכור המציין את שמם (Barorim Daveros) או (Baronims Deveroç), כפי שמצוין במפורש בפריבילגיות מאוחרות יותר?¹¹² שנית, לדעתו של יום טוב עסיס, 'ברורי העבירות' הוכרו ותועדו בשם זה רק מן המאה הי"ד.¹¹³ שלישית, כפי שהראתה אלקה קליין, הרי שלשון הפריבילגיה מעומעמת למדי בפרט בכל הקשור לתפישתם של 'ברורי העבירות' כמי שמופקדים בעיקר על שמירת המוסר בתוככי הקהילה היהודית.¹¹⁴ לפיכך, אני שותף לדעתה של קליין שאין להסיק מפריבילגיה מוקדמת זו מסקנות חותכות כל כך. מצד אחר, הקביעה הקוטבית בדבר היעדרם המוחלט של 'ברורי העבירות' לפני המאה הי"ד, ובהתאם למשתמע מהבנת תפקידם כמי שמופקדים על שמירת טוהר המחנה בלבד, נראית בעיני נחרצת מדי.

לאור התייעוד הארכיוני המועט שנמצא בידינו, עולה כי רק לכאורה הצדק עם החוקרים המבקשים לאחר את הופעתם של 'ברורי העבירות', שכן בתעודות הארכיוניות הם מופיעים בתחילת השליש השני של המאה הי"ד.¹¹⁵ כך נמצא, לכאורה, שהם לא רק נפקדים לחלוטין ממסגרת הזמן של המאה הי"ג — היינו, מאותה נקודת זמן שיצחק בער ביקש לייחס לה את מועד הופעתם — אלא אף חורגים ממנה. ואולם, מתוך עיון בקבצי שו"ת מן התקופה ומתוך הדגשת ההקשר הפוליטי-רעיוני שבתוכו ומתוכו נוסדו 'ברורי העבירות' כאמור, עולה שנוכחותם של הברורים החלה בשליש האחרון של המאה הי"ג. כך, למשל, רשב"א, גדול בעלי ההלכה בקאטלוניה במאה הי"ג ותחילת המאה הי"ד, נדרש להשיב לא אחת לשאלות שדנו בסיטואציות משפטיות קונקרטיות שבהן ל'ברורי העבירות' הייתה מעורבות ישירה, כמו גם לחדד שוב ושוב את מעמדם בכל הנוגע לסמכויות הענישה האופרטיביות העומדות

111 שם, תעודות, א, 93.

112 שם, תעודות, א, 205, 355 ו-447.

113 עסיס, תור הזהב, עמ' 111.

114 קליין, יהודים, עמ' 150-151. קליין מתבססת בספרה על טענותו של יום טוב עסיס ולפיה מן המידע העולה מן התעודות הארכיוניות הרי שהתפקיד והתואר של 'ברורי עבירות' הוכר, נקבע ותועד רק במהלך המאה הי"ד. לפני המאה הי"ד לא נודע מוסד הברורים כמוסד רשמי המופקד במובהק על בעיות מוסר.

115 ראו למשל בער, תעודות, א, 205.

לרשותם, זאת בהתחשב בממשק המכונן שבין ההלכה הפורמאלית והנסיבות הריאליות שבהם חיו ופעלו. בהינתן שהרשב"א זכה למעמד של פוסק ומשיב מחונן לאלפי שואלי בעשור השלישי של חייו הבוגרים (ואולי אף לפני כן),¹¹⁶ כלומר, בסוף שנות הששים ותחילת שנות השבעים של המאה הי"ג; ועל אף העובדה שקורפוס תשובותיו הנדפסות חסר אפילו קורטוב של רצף כרונולוגי, בכל זאת, לא מן הנמנע כי לפחות חלק מן התשובות שעסקו בעניינם של 'ברורי העבירות' אינו מאוחר לשליש האחרון של המאה הי"ג, כאמור, ובוודאי שאין לאחר את זמנם לתקופה שלאחר מות הרשב"א. כך, שו"ת הרשב"א אשר מכיל ביטויים שגורים כגון "הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות" (שו"ת הרשב"א, ח"ד שיא), או "עוד השיב בקהל שמנו ברורים לבער העבירות" (שו"ת הרשב"א המיוחסות,¹¹⁷ רעט), מלמד לדעתי מעל לכל ספק כי אכן הוכרו והוסמכו 'ברורי עבירות' עוד מוקדם ממה שנטען. אשר לשאלת סמכותם של 'ברורי העבירות' ותפישתם כפקידי מוסר בלבד, הרי שגם בשאלה זו, כקודמתה, אני סבור כי התמונה שונה ממה שהציגה אלקה קליין בדבריה שהבאתי לעיל.

אם נכונה השערתנו בדבר ראשית הופעתם של 'ברורי העבירות' בשליש האחרון של המאה הי"ג, הרי שמעתה ואילך מתועד ציר זמן פחות או יותר עקבי אשר מלמד על פעילותם לאורך כל המאה הי"ד ואף מעבר לכך.¹¹⁸ אזכורם של 'ברורי העבירות' בקבצי השו"ת ובתעודות הארכיוניות בהקשרים שונים הנוגעים לענישה, והזדקקותם של חכמים אראגונים בולטים במאה הי"ד דוגמת הר"ן [=ר' נסים גירונדי, 1310-1376], ותלמידיו, הריב"ש [=ר' יצחק בר ששת, 1326-1408] ור' חסדאי קרשקש [1340/11-1412], מפליטי פרעות קנ"א, לשאלות הנוגעות לאכיפה החוק ולסמכויות ענישה, מלמדים שהאתגרים איתם נדרשו 'ברורי

116 לדעתו של איזידור אפשטיין הרשב"א הוכר כמשיב בתחילת שנות העשרים לחייו. ראו: Isidore Epstein, *The 'Responsa' of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain: Studies in the Communal Life of the Jews in Spain as Reflected in the 'Responsa'*, (London, 1925), p. ix.

117 קובץ תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן הודפסו לראשונה בוונציה בשנת רע"ט ובהם רפח תשובות. על הייחוס המוטעה של תשובות אלה לרמב"ן כבר עמד מרן הר"י קארו בהקדמתו לבית יוסף: "והנה בא לידי קצת תשובות הרשב"א כתובות בעט ברזל ועופרת בדפוס וכתוב בתחילתן שהם תשובות הרמב"ן. ושאני כותב מאותן התשובות, אע"פ שאני יודע שהיא תשובת הרשב"א אני כותב: 'כתוב בתשובת הרמב"ן', לפי שספרי הדפוס מצויים ביד כל אדם ומי שירצה לעיין בלשון התשובה עצמה יכול לעמוד עליה." ראו: שלמה זלמן הבלין, תשובות שאלות להרשב"א: דפוס ראשון, רומא ר"ל לערך, ירושלים תשל"ז, עמ' כג, הערה 57.

118 על ברורי העבירות באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו-הי"ט ראו: בורנשטיין-מקוביצקי, ועד ברורי עבירות, ובפרט עמ' 120-121.

העבירות' להתמודד לא רק שלא נעלמו אלא יש ואף התעצמו.

עד כמה היו 'ברורי העבירות' חיוניים בעיני השלטונות ובעיני הקהילה היהודית במאה הי"ד תעיד הפריבילגיה שהנפיק פדרו הרביעי לקהילת ברצלונה (טורטוסה, 8 באפריל 1383),¹¹⁹ ממנה עולה כי במקרה של היעדרות של אחד מ'ברורי העבירות', מבין סך השלושה, יוסמכו שני הברורים שנותרו להמשיך לאלתר בתפקידם עם כל הסמכויות הנלוות לכך. למרות שמלשון הפריבילגיה לא נודע מה טיבה של היעדרות זו, והאם היו ההיעדרויות של בעלי התפקידים דבר שבשגרה,¹²⁰ ברי הדבר, שלשני 'ברורי העבירות' שנותרו על כנם היה תוקף משפטי זהה לזה של הרכב הברורים המלא. דומני שלבד מההבנה כי אוטונומיה יהודית נורמלית כרוכה בסדרי משטר תקינים הכוללים גם נהלים ברורים בכל הנוגע לפעילותם הסדירה של בעלי תפקידים בקהילה,¹²¹ ולבד מהסברה כי מאחורי אישור הפריבילגיה עמדה הקהילה היהודית שהתאמצה בכל כוחה לשרש את עברייני הדת והמוסר, הרי שפעלו כאן, כפי שיובהר להלן, שיקולים כלכליים.

למקומם של הברורים בכלל — היינו, לנאמנים או המוקדמין — כמו גם למעמדם של 'ברורי העבירות' בפרט, נודעה באראגון משמעות כלכלית רבה בעיני המלך ובעיני האדמיניסטרציה המלכותית ששירתה תחתיו. כך, הברורים היו אלה אשר דאגו לאכוף את החוק בכל הקשור לגביית המסים השנתית.¹²² זאת ועוד, ביצוע גזרי הדין שניתנו על ידם של

119 בער, תעודות, א, 355, עמ' 354. הכתוב בסוגריים כאן ולהלן בהמשך, מציין את המקום והזמן שבהם תועדה ונכתבה הפריבילגיה.

120 פרטים רבים חסרים על תולדות חייה הפנימיים של קהילת ברצלונה בחמש השנים שקדמו למאורעות קנ"א. ראו: בער, תולדות, עמ' 253.

121 דוגמה נוספת לסדרי משטר תקינים מצויה בפריבילגיה שהעניק פדרו הרביעי ליהודי ברצלונה ב־1338, ולפיה לאחר תום תקופת מינויים של 'ברורי העבירות' ימשיכו הויקארים, vicario למלא את מקומם עד למינוי ברורים חדשים. הויאקרים היו פקידים עירוניים רמי דרג, בכירים יותר מהבאיילי שפגשנו, שפעלו באראגון, קאטלוניה ומיורקה. תחת סמכותם השיפוטית היו טריטוריות משנה או תתי אזורים, כלומר, ה־vegueria, ומכאן גם נגזר שמם, veguer. סמכותם כללה, בין היתר, הוצאת פושעים להורג. ראו המונחים Veguer ו־Vegueria במילון, Diccionario Enciclopédico (Salvat Universal (Barcelona, 1954). בכך למעשה ביקש פדרו הרביעי להבטיח את רציפות האוטונומיה היהודית שהייתה רווחית כל כך עבורו, ובפרט בכל הנוגע לגביית המיסים. ראו: בער, תעודות, א, 205. מעבר לשיקול הכלכלי, הרי שהנורמה המוסדית והבירוקרטית הכתיבה את הטון בחיים הציבוריים כפי שכבר טען בער: "שום החלטה, שום בחירה, שום דבר של דין ומשפט לא היה יכול להיעשות בלא אישור רשמי. בית המלך נתן דעתו אף על הדברים הפנימיים ביותר של חיי הדת, הן של הציבור והן של הפרט. וכשם שעשה המלך, כך נהגו רבי האצילים לגבי הקהילות הקטנות שבחסותן." ראו: בער, תולדות, עמ' 247.

122 עסיס, תור הזהב, עמ' 114; ראו עוד למשל: Yom Tov Assis, *Jewish Economy in The Medieval*

‘ברורי העבירות’ היה תלוי במידה רבה בפקידים העירוניים — הבאילי (Baile, Baiulus), אשר הופקדו על ביצוע העונשים הלכה למעשה. כך, עונשי גוף או עונשי מוות (שהוטלו לעיתים נדירות)¹²³ לא יכלו להתבצע בשום אופן ללא עזרתם של הבאילי. תלותם של בתי הדין כמו גם ‘ברורי עבירות’ בפקידי המלך, מלכותיים או עירוניים, לפני ואחרי מאורעות קנ”א, הייתה אפוא למציאות חיים מוחלטת. עבור השירות של הבאילי, ובתיווכם המסייע של ‘ברורי העבירות’, נדרשה הקהילה היהודית לשלם, והרבה. כמו כן, קנסות שהוטלו על עבריינים וסוררים מזמן לזמן, על פי פקודת ‘ברורי העבירות’, הועברו גם הם ישירות לאוצר המלך.¹²⁴

ההכרה במרכזיותם של ‘ברורי העבירות’ עבור הקהילה היהודית באה לידי ביטוי בפריבילגיה נוספת שהנפיקה ויאולאנטי, רעייתו הצרפתייה של המלך ז’ואן שנודע בכינוי “הצייד”, שנה לאחר פרעות קנ”א, שעה שניכרו בקהילות היהודיות בספרד השבר והמשבר. בפריבילגיה זו (ברצלונה, 16 ביולי 1392),¹²⁵ אישרה ויאולאנטי (ייתכן שלראשונה אחרי פרעות קנ”א) למנות בעלי תפקידים בקהילה היהודית בגירונה, ובכללם גם ‘ברורי עבירות’ ו‘ברורי תביעות’¹²⁶ (Barorim de Averoc, de Thavioç). ברי למדי כי פריבילגיה זו ואחרות¹²⁷ מלמדות על החשיבות הרבה שייחסו השלטונות ל‘ברורי העבירות’ בכל הקשור להנחלת סדרי משטר תקינים כמו גם לשימור הרצף האוטונומי שהשתקף כאמור במינוי ‘ברורי עבירות’ חדשים לאחר פרעות קנ”א, ובפרט כאשר הופקו מכך רווחים כלכליים נאים שכאמור העשירו את קופת אוצר המלך.¹²⁸

Crown of Aragon, 1213–1327: Money and Power (Leiden, 1997), 214.

123 כך נהגו בכמה מלשינים יהודים במיורקה בשנת 1383. ראו: בער, תעודות, א, תעודה 356, עמ’ 537–538.

124 ניומן, היהודים בספרד, א, עמ’ 127. עסיס, פשע ואלימות, עמ’ 237–238.

125 בער, תעודות, א, 447.

126 כינוי לשופטים עירוניים זוטרים אשר תחום שיפוטם נגע לתביעות אזרחיות כלליות להבדיל למשל מ‘ברורי מידות’ שתחום שיפוטם נגע להונאה במסחר וכן להבדיל ממושא העבודה דון — ‘ברורי עבירות’ שתחום שיפוטם נגע לתחום הדתי-מוסרי. ראו: עסיס, תור הזהב, עמ’ 87.

127 התעודות הארכיוניות מלמדות על כך שויאולאנטי חזרה ומינתה שוב ‘ברורי עבירות’ בעיר גירונה ב-1394. ראו: Jaume Riera i Sans, *Els jueus de Girona i la seva organització: segles XII-XV* (Girona, 2012), 60, 291–292.

128 בער, תולדות, עמ’ 299. סתם ב”ד הוא של שלושה הדיוטות.

למשמעותם של ברורי העבירות

האם שימשו 'ברורי העבירות' כבית דין (רשות שופטת), או כ"ידא אריכתא" (רשות מבצעת) בלבד? ואולי מילאו את שתי הפונקציות, המשפטית והביצועית? אני מבקש להלן לעמוד על משמעותם הפונקציונאלית של 'ברורי עבירות', תוך הידרשות גם לרובד הלשוני בשם זה בניסיון לחלץ ממנו משמעויות נוספות.

כאמור, ל'ברורי עבירות' נבחר הרכב שמנה שלושה חברים.¹²⁹ מספר הברורים (שלושה) מלמד שמדובר היה על גוף יורדי שפעל, כפי שאראה, כבית דין ייחודי לצדו של בית הדין הרגיל. ההשערה כי 'ברורי העבירות' שימשו כבית דין נתמכת אף מן המינוח הפונקציונאלי שנשאו – 'ברורים' נגזר מן הפועל ב-ר-ר שמשמעותו מינוי דיינים.¹³⁰ ואמנם, הנחה אפריורית זו מתאשרת גם מספרות שו"ת בת הזמן. כך למשל, הרשב"א נדרש לשאלה שנשלחה אליו מהעיר ג'אקה (Jaca או Chaca) שבאראגון.¹³¹ הפונים עלומי השם מסתפקים בשאלה האם וכיצד יש להעניש את "לוי" על חילול יום טוב ("יום טוב אחרון של פסח") שנעשה על ידי מניקתו היהודית כאשר זו רחצה בנהר ביום טוב. לדברי השואלים, "הברורים תובעים מלוי קנס שרצו לקנוס אותו על מה שעשתה מניקתו," ואילו לוי זה מצדו טען להגנתו ש"נשבע שבועה בתורה שלא ידע בכל אלה שום דבר ועוד כי המניקה אינה מן העיר ואינה יושבת עמו..."¹³² בסיכומו של עניין פטר הרשב"א את לוי מן הקנס אשר רצו הברורים לחייבו. פרט לסמכויות הענישה החריגות¹³³ והפרקטיקות האינקוויזטוריות העולות משאלה זו,¹³⁴ אשר עוד ידובר בן בהמשך, לדיוננו בהקשר זה חיוני האזכור המתאר את פעילותם של הברורים ולפיו, "הברורים תובעים מלוי קנס," כלומר, מעוניינים לעשות שימוש במנדט הייחודי שהוענק להם מכוח תפקידם כבית דין כדי לענוש את לוי.

129 הלכתית, "סתם בית דין" הנו של שלושה הדיוטות. ראו: משנה, סנהדרין א.א. רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין פרק א הלכה ד.

130 'דיני ממונות, בשלושה, זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד' (משנה, סנהדרין פ"ד מ"א). עוד על המונח 'בורר' ראו: ש"י זיון (עורך), אנציקלופדיה תלמודית, יא, ערך זבל"א ('זה בורר לו אחד'), תל אביב תשכ"ה, עמ' תרפד-תרצז; פסמנק, ברורי עבירות, עמ' 135.

131 שו"ת הרשב"א, ח"ג סימן שיח. ראו גם: בער, תולדות, עמ' 139.

132 שו"ת הרשב"א, שם.

133 כמו למשל הטלת קנס כספי שהייתה ייחודית אך ורק לבתי דין שבארץ ישראל. בחוץ לארץ בתי הדין לא היו רשאים לקנוס. ראו: פסמנק, ברורי עבירות, עמ' 140.

134 ראו: פסמנק, שם.

להשלמת התמונה ההיסטורית בכל הנוגע לתפישתו של מוסד 'ברורי העבירות' כבית דין נדרש עתה לשו"ת הר"ן שמחברו היה מפרשני התלמוד הבולטים במאה הי"ד בברצלונה. התשובה שנכתבה בתגובה לשאלתו של יהודי בן העיר סרונה (Cervera; צרונירה במקור) שבמחוז לרידה (Lleida או Lérida) שבקאטלוניה, עוסקת בדיני ריבית ובעונש הכרוך באיסור זה:

ראובן שלוח מנה משמעון והתנו שיעלה המנה דבר ידוע [בחדש] [...] ולאחריות הדבר [=ההלואה] שם ראובן ביד שמעון בגדים הנקראים כך וכך, ילמדנו רבנו אם עלוי זה רבית קצוצה [...] ואם על הב"ד [=בית הדין] לכוף את שמעון שיחזיר לראובן שטר המכר והמשכונות עם סך ההלוואה או על הבית דין לקנוס את שמעון [...] ואם יש ברורי עבירות באותה העיר במה יקנסו את שמעון המלוה המחזיק ברשעתו ומשתמש במשכונות הלואה.¹³⁵

עיקר השאלה נסב על הלכות הלואה בריבית, ובפרט על שאלת מעמדם ההלכתי של שטר מכר ומשכונות שנתן הלוח (ראובן) למלוה (שמעון) כערבון להלוואה. במילים אחרות, מסתפק השואל כלום שטר המכר והמשכונות דינם כמכר שהלוח הקנה למלוה, או שאולי הם חלק אינטגרלי מההלואה עצמה, ועל כן הם אסורים משום ריבית. לגופו של עניין, פסק הר"ן בנדרון שלפנינו שהמשכונות שניתנו כערבון לשמעון המלוה דינם כהלואה ולא כמכר, ומשכך נכנס המלוה בגדר האיסור החמור של הלואה בריבית קצוצה, והדין נותן שריבית קצוצה 'יוצאה בדינין', כלומר, רשאי הלוח להוציא את דמי הריבית מידי המלוה בכפייה בבית הדין. מה שמהותי לענייננו בנקודה זו הוא הנתון שמדמה את פעילות בית הדין עם פעילותם של 'ברורי העבירות'. הן בית הדין והן 'ברורי העבירות' נזכרים כאן כמי שמוסמכים ויכולים להשית קנסות. אלא שהאפשרות המעשית לקנוס את שמעון, העומדת לבחירה מבין שתיים אפשריות (לכוף או לקנוס, היינו, לכפות אותו להחזיר את שטר המכר והמשכונות ללוח או לחילופין להשית עליו קנס כספי בגלל שהחזיק בשטר שיש בו ריבית), מתוארת כאן כאופרציה ההולמת יותר דווקא את אופי פעילותם של 'ברורי העבירות'. ואמנם, במסקנת הדברים, הטעים הר"ן, שמתוקף סמכויותיהם החריגות, רשאים 'ברורי העבירות', שלא כבית

הדין הרגיל, לקנוס 'לפי מה שעניניהם רואות לפי מה שהמקום פרוץ ולפי מה שהשעה צריכה'.¹³⁶ כמובן, שהיד החופשית שניתנה לברורים, לצד תנאי זמן ומקום חריגים, הותנתה בנוכחותם הממשית והוודאית במקום ('ואם יש ברורי עבירות'), מה שעשוי ללמד שמוסד זה היה נפוץ כנראה רק בקהילות גדולות שבהן הפיקוח והשליטה קשים יותר. מכל מקום, קשה להניח על הדעת, אפוא, שההקבלה שנעשתה בשאלה בין בית הדין לבין 'ברורי העבירות' הייתה נעשית לולא באמת נתפשו 'ברורי העבירות' כבית דין בעל סמכויות ענישה ייחודיות לצד בית הדין הרגיל.

אם עד עתה התקבלה בפנינו ההנחה לפיה יש לראות ב'ברורי עבירות' בית דין לכל דבר וענין, ייתכן שתשובת ריב"ש, סודקת במעט תזה זו, בכל הקשור לכישוריהם או מומחיותם המשפטית. כך, בעקבות מכתב אזהרה שנשלח לריב"ש על ידי החכם רבי וידאל אפרים גירונדי נר"ו [=נטריה רחמנא ופרקיה] ממיורקה אודות סופר ששחט טריפה, השיב הריב"ש כי:

'קבצתי בבהכ"נ [=בבית הכנסת] ברורי העבירות של העיר הזאת, והראיתי להם כתבך, ובקשתי מהם להביא לפנייהם הסופר ההוא, וכן עשו. ושם בפומבי גערנו בו וצוינו עליו לבל ישחוט בעיר הזאת לא לעצמו ולא לאחרים, אחרי שכבר יצאה טרפה במיורקה מתחת ידו ונפסל שם. ולא ראינו לקפח פרנסתו ולירד עמו עד לחייו לבל יכתוב ספרים. אך איימנו עליו להיות זהיר במלאכתו [...] אבל אם ימצא בו עון מכאן ואילך שנייסרהו ונפסלהו...'¹³⁷

הריב"ש מכנס אפוא את 'ברורי עבירות' של העיר ואלנסיה¹³⁸ כדי למחות בשוחט (שמתפרנס ממלאכת הסת"ם) שהגיע זה מכבר ממיורקה, כדי שיחדל ממעשיו. בית הכנסת, משכן הקדושה, היראה והאימה, והמיצג הבולט של המרחב הציבורי בקהילות היהודיות בספרד¹³⁹

136 שם.

137 שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן שט.

138 כך עולה מהחלק השני של התשובה שבה ריב"ש משתף את חכם אפרים וידאל בקורת הרוח שיש לו מנכדו: "ואודיעך כי בן בני ז"ל שלום לו וזה לי שנה וחצי הביאותיו מברצלונה פה ולנסי"ה..."

139 בית הכנסת שימש מקום מרכזי בחיי הקהילה בהיבטים רבים, דתיים, פוליטיים, חינוכיים וכלכליים. כך למשל, הבחירות למועצת הקהילה ולוועד הפועל התקיימו בבית הכנסת כאשר בסיומם נשבעו הנבחרים בספר תורה. כמו כן, הודעות לציבור, הכרזות וצווים קהילתיים הוקראו בבית הכנסת, ביניהם אפשר לציין את טקס החרם, שהוכרז כחלק מריטואל שלם שבו נהג הרב המכריז להתעטף

משמש כאן כמתווך עבור מה שנדמה כמו ריטואל ידוע מראש הכולל גערה ואיומים, שאת טבעם יכולים אנו רק לשער. ככל הנראה, אמצעים אלו נועדו להביך ולהפחיד את הסופר שסרח (כמו גם חוטאים פוטנציאליים) ובכך גם להרתיע אותו מלחטוא פעם נוספת. החומרה היחסית שבה נקטו 'ברורי עבירות' בהובלת הריב"ש כנגד הסופר שהעז לשחוט טריפה (=בהמה שסופה למות האסורה באכילה) מנומקת באמצעות התקדים המסוכן שהתרחש במיורקה, מקום מושבו הקודם של הסופר, שבו הואשם הסופר כי כשל בשחיטת טריפה. אל מול הפשע הדתי והמוסרי שבשחיטת טריפה והצגתה כבשר כשר, בולטים בהיעדרם פרנסי ומנהיגי הקהילה המקומית ששירתו לצד ריב"ש. מנגד, בולט הריב"ש במעורבותו הפעילה והישירה בפרשה. את מעורבותו יש כמובן לתלות לא רק במכתב ששלח אליו חכם וידאל גירונדי, מכתב שהפך אותו מתוקף סמכותו לבעל דבר, אלא גם באישיותו הדומיננטית, ואף חשוב מכך, במעמדו הציבורי הרם בעיר ואלנסיה ערב פרעות קנ"א, שעה שהתפשטו והתרחבו פרסומו והשפעתו.¹⁴⁰ החשוב לדיוננו בהקשר זה הוא אופיים הפסיבי והביצועי של 'ברורי עבירות'. הם אינם מובילים את סדר הדין, החקירה או הענישה אלא מודרכים בידי הרב המקומי, הריב"ש. הגם שאין בידנו לערוך השוואה יעילה בין רשימות שמיות של דייני בתי הדין הרגילים ומקביליהם — 'ברורי העבירות', בכל זאת, סביר להניח, ש'ברורי העבירות' לא הוכרו כבית דין כלל, או למצער, תפקדו כבית דין של סמי-מומחים. הווה אומר: בשערי מושבם לא נכנסו דיינים רמי דרג ועל כסאם — כס הבוררות, לא הושיבו חכמים ברי סמכא.

דומה כי הנחה זו מתאשרת בתשובה נוספת שהשיב הריב"ש ל'ברורי העבירות' של קהילת אלגזירה (Alcira) שבמחוז ואלנסיה.¹⁴¹ השאלה עלתה כתוצאה מתלוננתה של האישה אלגזירה אשת רבי יעקב בן גוסף (!) כלפי ר' יצחק כהן:

'שהוא הולך אחריה פתאום באמרו אליה כי הוא אוהב אותה עד שאמר לה אם אין את עושה בעבורי תני לי נשיקה שלא אמות בעבור אהבתך וגם שפעם אחרת קרא אותה לעלות לביתו באמרו שדלף טורד בבית והיא הבינה כונתו כי היתה לרעה ולא רצתה לעלות ואז אמר לה דברי נבלה ושהוא מלומד לעשות כן לאחרות [...] תשובה:

בטלית ולתקוע בשופר. ראו: עסיס, תור הזהב, עמ' 219–220.

140 אברהם הרשמן, רבי יצחק בר ששת (הריב"ש) דרך חייו ותקופתו, ירושלים תשט"ז, עמ' כא.

141 הנ"ל, הריב"ש, עמ' קא.

מאחר שאין לאלגוה"ר עדים על טענתה כנגד יצחק כהן הנזכר אין ראוי להאמינה בדבורה לבד ולחשדו בדבר כעור [...] אבל כדי להפרישם מאסור ראוי לצוות עליו בכח נדוי לבל ידבר עמה מטוב ועד רע וכן שלא ידורו בשכונה אחת.¹⁴²

השאלה, אם כן, דנה במה שיכול להיות מוגדר כיום כהטרדה מינית בוטה, וכהתנהגות מכוערת הדורשת מענה ציבורי הולם. ואמנם, לשם כך, נקרא הריב"ש להשיב בסוגיה. מה שחינוי לדיונונו בנקודה זו הוא מעמדם של 'ברורי העבירות' שאליהם מוענה התשובה.¹⁴³ הם אמנם נדרשים מתוקף תפקידם כבוררים לחרוץ דין, וכך, לצד העדויות של הצדדים המעורבים במישרין בתביעה, נגבות ומתועדות גם עדויותיהם של דמויות משנה. ואולם, 'ברורי העבירות', שמתקשים משום מה לפסוק בשאלה, נזקקים לעיונו של הריב"ש. עובדה זו, מחזקת את ההנחה שלפיה הבוררים שישבו בדין לא היוו כשלעצמם ערכאה שיפוטית עליונה ובין חבריה לא נכללו דיינים מוסמכים כי אם הדיוטות של ממש (בקהילות קטנות, כמו אלגזירה, שבהן ממילא קשה היה לבחור בית דין של מומחים בהלכה, קשה יותר היה לבחור גוף נוסף המומחה בהלכה לתפקיד 'ברורי העבירות', ומטבע הדברים צורכי התפקיד היו הדיוטות של ממש).¹⁴⁴ כך נמצא, שלמרות ש'ברורי העבירות' הוכרו כבית דין בלש צביונם הביצועי בתפקידי בילוש וחקירה בשל המוניטין המשפטי המעומם לו זכו.

בְּרֹרֵי הַעֲבִירוֹת וְהַאֲיִנְקוּיִזְיָה: מַגְעִים וְזִיקוֹת הַדִּדּוֹת
סקירת פְּעֻלָּם של בתי הדין בכלל ו'ברורי העבירות' בפרט, כפי שעולה ממחקריו של פסמנק בנושא¹⁴⁵, מסגירה עקבות או למצער שביבי רמזים לשימוש בפרקטיקות אינקוויזטוריות. תזה זו מעניינת במיוחד לאור האישוש שהיא מעניקה לגורם הסיבתי שליווה את הופעתם של

142 שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רסה.

143 ראו כותרת המען של השאלה בפתיחת התשובה: "לברורי עבירות של קהל אלגזירה י"ש צ"ו".

144 אישוש נוסף להשערה שעל חברי 'ברורי העבירות' לא נמנו תלמידי חכמים ניתן למצוא בשו"ת הרשב"א. עיין: שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן אלף קפז. בשונה מ'ברורי העבירות' בספרד אשר היו הדיוטות הרי שבאימפריה העות'מאנית, המקום היחיד שהמשיך את קיומו של מוסד 'ברורי עבירות', ידוע שעל 'ועד ברורי עבירות' נמנו רבנים ומלומדים, שהמפורסם שבהם היה ר' יצחק לוריא (האר"י). ראו: בורנשטיין-מקוביצקי, ועד ברורי עבירות, עמ' 121.

145 פסמנק, ברורי עבירות; הנ"ל, הערות.

‘ברורי העבירות’ במחצית השנייה של המאה היי"ג - ולא פחות חשוב מכך - בגלל היותה אינהרנטית לשאלת אופיו ומהותו של מוסד ‘ברורי העבירות’. כלומר, היא עומדת ביסוד דיוננו שיתמקד עתה בשאלה הבאה: כלום באמת יש לראות ב‘ברורי העבירות’ מוסד אינקוויזיטורי יהודי ראשון מסוגו? אכן, לא ניתן להתעלם מהקווים המקבילים והזיקות ההדדיות עליהן אעמוד בהמשך, אך כלום היוו ‘ברורי העבירות’ העתק מימטי שלם ואותנטי של מוסד האינקוויזיטורים האפיפיורי שהוקם זמן לא רב לפני כן בשנת 1230,¹⁴⁶ או שאולי היו ‘ברורי העבירות’ וורסיה של זרוע אינקוויזיטורית שפעילותה הותוותה בהתאם לנסיבות ותנאי הקיום הייחודיים של הקהילה היהודית.

בחיבורו *The Jews in Spain* טען אברהם ניומן להימצאותם של רמזים המעידים על הליכים אינקוויזיטורים שננקטו בבתי הדין היהודיים, אותם הוא מכנה ‘ברבריים’, כמו למשל, השימוש בעינויים כדי לחלץ הודאה באשמה, אך הללו, הדגיש ניומן, היו שוליים למדי ולא תפסו מקום מרכזי בקהילה היהודית.¹⁴⁷ במקביל לניומן, גם אצל יצחק בער עולה התפיסה של העתקת הדגם האינקוויזיטורי, אלא שלהבדיל מניומן, לפי בער, מדובר היה בהשפעה ממשית ולא על רמזים בלבד, שכן לדבריו: ‘מהלך הדין, כפי שנהג בספרד, מעטים לו הסמוכים בהלכה התלמודית, ובעיקר הושפע מדיני החקירה (inquisitio) של המשפט הרומאי והקאנוני, לפי הנוסח שנקבע בבתי הדינים של עמי אירופה הנוצריים במאה היי"ג’.¹⁴⁸ גם במסה שהופיעה מאוחר יותר כנספח למהדורה האנגלית של ספרו תולדות היהודים בספרד הנוצרית והוקדשה לשיפוט הפלילי היהודי וזיקתו לפרקטיקות האינקוויזיטוריות, טען בער לקיומם של מאפיינים אנלוגיים בחוק הפלילי היהודי ובפרקטיקות האינקוויזיטוריות. לשיטתו, ה‘חקירה’ (pesquisa) הקסטיליאנית, שחותמה ניכר בספרות היהודית, מקורה בדיסציפלינות אינקוויזיטוריות שהתפתחו עם השנים מתוך החוק הרומי.¹⁴⁹ מתוך תפיסה זו והסתעפויות שהועלו לגביה בהמשך¹⁵⁰, אבקש לבחון, לקודד ולחלץ את טיבם של הקשרים,

146 קולדוול-איימס, רדיפה הגונה, עמ' 2.

147 ניומן, היהודים בספרד, ח"א, עמ' 145.

148 בער, תולדות, עמ' 138 - 139.

149 ראו: "The Inquisition of the Catholic Church and the Criminal Jurisdiction of the Jewish Communities" בתוך: Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol II (Philadelphia, 1961), 454-455.

150 פסמנק, הערות, עמ' 158-159.

המגעים, העקבות והזיקות שהתקיימו בין האינקוויזיציה האפיפיורית באראגון,¹⁵¹ ובתי הדין היהודיים, ובמיוחד אתמקד בהליכים המשפטיים שנקטו בהם 'ברורי העבירות'.

אולם תחילה יש לבחון את התזה של פסמנק ולהציבה לפני שבט הביקורת מתוך כוונה למקם את שאלת הזיקות האינקוויזיטוריות ומימושן האפשרי בבתי הדין היהודיים בתוך קונטקסט היסטורי שונה ונבדל. כך, במחקרו על ה־pesquisa (להלן, ה'חקירה') – פרקטיקה יורידית ספרדית שמקורה בקודקס הקאנוני ה־Siete Partidas ותכליתה גילוי האמת¹⁵² – ביקש פסמנק למצוא לה מקבילות בהליכים המשפטיים שיושמו בבתי הדין היהודיים. ה'חקירה', על פי פסמנק, התאפיינה במספר כללים משפטיים ייחודיים.¹⁵³ ראשית, ה'חקירה' נפתחה במקרים בהם לא התקבלה תלונה רשמית (תביעה ללא תובע), וכתוצאה מכך כתב האשמה היה מסופק ובלתי מבוסס. שנית, ה'חקירה' התנהלה על ידי שופטים בעלי רמת מוסר גבוהה שנקטו באמצעים חריגים כדי להגיע לחקר האמת. כמו כן, במהלך ה'חקירה' נרשם פרוטוקול מלא (תעתיק) שבו תועדו דבר התביעה, העדויות ושמות העדים. הללו, נמסרו לנתבע ולבאי כוחו על מנת שזה יוכל בבוא העת להפריך את הנאמר נגדו. עניין נוסף נוגע לשבועה המאיימת שהוטלה על החשוד בשל החשש שיאמר שקר בעדותו. כפי שאראה בהמשך, אפקט השבועה על החשוד, פעל ככל הנראה, הודות למניפולציות רגשיות שגובשו באמצעים סמליים דוגמת ההשבעה בכתבי הקודש.

להשקפתו של פסמנק, פרט להתייחסויות המפורשות בספרות השו"ת המציינות את פרקטיקת ה'חקירה' הקסטיליאנית, קיימות עקבות של ממש לשימוש ב'חקירה' בשני מקורות נוספים בהם גם תשובתו של הרשב"א שעמדתי עליה לפני.¹⁵⁴ נתמקד עתה בשו"ת הרשב"א

151 יובהר, השימוש הקונספטואלי שאעשה ב"אינקוויזיציה האפיפיורית", איננו מכוון למוסד ספציפי בזמן נתון אלא ליתר דיוק לחקירות אד הוק שניהלו אינקוויזטורים ממונים מטעם האפיפיורות. ראו: בן שלום, יהודי פרובנס, עמ' 217. סקירה על התפתחות האינקוויזיציה באראגון מסוף המאה ה-12 ותחילת המאה ה-13, החקיקה האנטי הרטית, תפרוסת פעולתה בשטח, האישים הבולטים שעמדו בראשה, היקף פעילותה נגד יהודים ומומרים, ויחסיה הדיאלקטים עם המלכים הספרדים. ראו: Damian J Smith, *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon (1167–1276)* (Leiden: Boston, 2010), 171–209; Paola Tartakoff, *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250–1391* (Philadelphia, 2012), 16–21.

152 פסמנק, הערות, עמ' 146–147.

153 שם, עמ' 147–148.

154 שו"ת הרשב"א, ח"א, אלף קפז; שו"ת הריטב"א סימן קלא.

שמתוכה, לפי פסמנק, עולים ארבעה מאפיינים שבהם מתקיים ייצוג להפנמה ושימוש של ה'חקירה' בבתי הדין.¹⁵⁵ ראשית, השאלה שנשלחה לרשב"א עליה עמדתי למעלה, מדגישה את נוכחותם של שופטים מיוחדים המופקדים על ביעור העבירות (ועל שהיו ברורי הקהל מחפשים לבער עוברי עבירה מביניהם), רכיב התואם את סדרי ונהלי ה'חקירה'. שנית, כזכור, פרטי השאלה העלו שהבעל האמין לאשתו שלא זינתה, מה שלא מנע ממנו כמובן להמשיך ולחיות עמה, דבר שהוביל את הברורים לפעול ביוזמתם, היינו, לחקור ולשפוט בלי תביעה מקדימה, בדומה ממש לדרכה של ה'חקירה' (ועל החלוק והמכנסים טענה שנתנו לה לתקן כי בעלת אותה מלאכה היא [...]) ואחר כך היה עם אשתו כבעל עם אשתו. ולאחר זמן בא לגור בלאר"דה, ועל שהיו ברורי הקהל מחפשים לבער עוברי עבירה מביניהם הוגד להם ענין איש ואשתו אלו ושאלו את האיש להגיד להם אמתת הענין...". שלישית, פסק הדין החלוט והמגובש שניתן על ידי הברורים, לפיו יש לאסור את האישה על בעלה, זאת בניגוד לפסיקה של הרשב"א שנסמכה על הקריטריונים הפורמאליים, מדגים סמכות משפטית חריגה ההולמת שוב את כללי ה'חקירה'. רביעית, ה'חקירה' שיזמו הברורים נולדה מלכתחילה מתוך שמועה, ולא על פי מידע ראשוני מבוסס — פרט בעל דמיון עז לאופן שבו התבצעה ה'חקירה' הקסטיליאנית. כמו כן, רוח השאלה (והפחדוהו מאד לומר להם האמת), מרמזת שהברורים עשו שימוש בשמועה (אף כי היא לא מוזכרת בפירוש) כדי ללחוץ על הבעל-חשוד, להגיד להם את האמת.

דומה כי תזה זו הטוענת להשפעות או מקבילות בין ה'חקירה' הספרדית לנוהגים המשפטיים של בתי הדין לא חפה לחלוטין מפגמים, שכן העיקר בה חסר. כלומר, שלא כבמקורות היהודים האחרים בהם נזכרת ה'חקירה' מפורשות, הרי שהמקורות הללו שעליהם נסמך פסמנק נעדרים כול אזור מפורש של המונח המשפטי הנידון ('חקירה'; 'פסקיז"א'); כמו כן, גם במקורות היהודיים בהם אכן מאוזכרת ה'חקירה' במשורה נאסר לעשות בה שימוש מבחינה חוקית-פורמאלית.¹⁵⁶ נוסף על כך, במחקר ההשוואתי שהעמיד את שו"ת הרשב"א

155 פסמנק, הערות, עמ' 151-152. ראו עמ' 17 בעבודה זו.

156 מלך אראגון אסר את השימוש ב'חקירה'. ראו למשל שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רלד: "ומה שבא ג"כ בשאלה זו אם בקבלת הודאת המסור יש חשד חקירה. מדעתי אתם מסופקים בזה מפני החק שאין לעשות חקירה באראגון". כמו כן, ראו פסיקתו של ר' יהודה בן הרא"ש איש טולדו שמתייחס בדבריו לנוהג הקסטיליאני: "ואין לכם להטיל חרם כל מי שיודע על אחד מן העדים שנחשד בשום עבירה שיבוא ויעיד כי זאת היא פסקיז"א ואין לעשותה על שום אדם..." ראו: שו"ת זכרון יהודה, מהדורת

לנוכח מאפייני ה'חקירה' הקסטיליאנית, פסמנק עצמו, טען לחוסר חפיפה טוטאלית בין השניים, כאשר הביע את ההשגה לפיה נפקד משו"ת הרשב"א ההליך שבו נרשם פרוטוקול העדויות (תעתיק) כנגד החשוד — שלב הכרחי ביישום ה'חקירה'.¹⁵⁷ לא זו אף זו: יש לתת את הדעת על ההיבט הגיאוגרפי שנקשר בשאלת תפוסת החוק, ה'חקירה' במקרה זה, וקליטתה ויישומה של פרקטיקה זו הלכה למעשה בשדה המשפטי בפדרציה האראגונית. כך, אם אכן צודק פסמנק כי אז יש לשאול הכיצד אפוא פרקטיקה ספרדית שהורתה ולידתה בקסטיליה צלחה בכלל את הגבול הפיזי והפוליטי של אראגוניה, אל תוך מעוזם של חכמים ידועי שם כהרשב"א והריטב"א, שעה שלפי החוק באראגון הוגבל עד מאד היישום המעשי של פרקטיקות אינקוויזטוריות ברוח זו של הפסקיזה, ובפרט כלפי היהודים.¹⁵⁸ כמו כן, אם אכן מקורה של 'החקירה' בסייטה פרטידס, ספק אם תוך זמן כה קצר הייתה יכולה להתפשט לאראגון. כך או כך, חרף כול ההסתייגויות, הסיק פסמנק שבתי הדין היהודיים אימצו אל קרבם, אם לא את ה'חקירה' במתכונתה המקורית אז לכל הפחות וורסיה מתונה שלה שצידוקה הקיומי הוסבר והומשג בדיעבד מכוח מה שמובן כהתפתחות אימננטית של ההלכה היהודית.¹⁵⁹

מוקד נוסף שיש בו אילוסטרציה לשימוש בפרקטיקות אינקוויזטוריות מצוי בפעילותם של 'ברורי העבירות'. במאמרו החלוצי על 'ברורי העבירות' ציין פסמנק שני מאפיינים בולטים בפעילותם אשר לדעתו הולמים את הפרוצדורה האינקוויזטורית. ראשית, השימוש בשבועה; ושנית, היכולת לערער על פסק דינם של הברורים.¹⁶⁰ הללו, טען פסמנק, מאוששים בספרות השו"ת בת תקופה. כך, למשל, בעקבות תביעת 'ברורי העבירות' מ"לוי" בן העיר ג'אקה שבאראגון לשלם קנס כספי על חילול יום טוב שהתבצע על ידי מניקתו היהודייה, נאלץ "לוי" להישבע שלא ידע דבר ממעשיה של זו.¹⁶¹ למרות השבועה שנועדה לחלץ מ"לוי" הודאה באשמה, הקנס הכספי שביקשו הברורים להשית על "לוי" נותר על כנו,

מכון ירושלים, סימן נח.

פסמנק שם. 157

בער, היסטוריה, נספח, עמ' 447. 158

פסמנק, הערות, עמ' 158–159. 159

פסמנק, ברורי עבירות, עמ' 141–145. 160

שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן שיח. לפרטי השאלה ראו לעיל עמ' 35. 161

ולכן הוסיף "לוי" לערער על פסק הברורים, מה שהוביל את הצדדים להיזקק להכרעת הרשב"א, הסמכות המשפטית העליונה באזור. השימוש בשבועה כדי לחלץ עדות מהימנה עולה שוב במקרה של אלגוהר אשת רבי יעקב שכזכור התלוננה בפני 'ברורי העבירות' של העיר אלגזירה כנגד ההטרדות הבוטות והבלתי פוסקות שהגיעו מצד שכנה, יצחק כהן.¹⁶² 'ברורי העבירות' שנדרשים לעניין מתקשים לפסוק בשאלה שבסופו של דבר מונחת לפתחו של הריב"ש. לפני כן, הם עוד מספיקים לגבות את עדויותיהם של הצדדים המעורבים בפרשה בהן גם עדותו של אנשמואל בן אל רוייה שנזכר בשאלה כמי "שהעיד בכח שבועתו שלא ידע ולא ראה דבר בכל אלה".¹⁶³ קיצורו של דבר, 'ברורי העבירות', מדגיש פסמנק, עושים שימוש בשבועה - פרקטיקה אינקוויזיטורית מובהקת, במטרה לאיים ולהפחיד, ובדרך זו גם להבטיח, את אמינות העדות המתקבלת בתביעה.

בנקודה זו, יש לציין שאמנם השבועות הנזכרות כאן אינן ממלאות את ייעודן המקורי, הווה אומר, ההלכתי והפורמאלי,¹⁶⁴ אך מצד שני, אין הדבר אומר שהן מייצגות נאמנה את ההליך האינקוויזיטורי במלואו. לאמיתו של דבר, נראה שייצוגן בשו"ת שהזכרתי רחוק מלרמוז לפרקטיקה אינקוויזיטורית כלשהי, בוודאי שלא בתצורתה המקורית. ראשית, יש לציין שהאינקוויזיטור-חוקר, שלצדו נכחו גם מזכיר וסופר, הוא זה ולא אחר, אשר נהג להשביע את הנחקר שעמד בפניו,¹⁶⁵ והנה כאן, במקרים העומדים לפנינו לביקורת, מוזכרים "לוי" ואנשמואל בן אל רוייה כמי שנשבעו ביוזמתם, קרי, "קפצו ונשבעו", בלי שאיש יכריח אותם או יכפה עליהם לעשות כן. לכך יש להוסיף, שעל פי ההליך האינקוויזיטורי, כפי שאראה להלן, כאשר נדרש הנתבע היהודי להוכיח את אמינותו באמצעות שבועה הוא התחייב לעשות כן בעשרת הדיברות. למותר לציין, שפרט חשוב זה, אף שהוא לא בלתי אפשרי בתרחיש שלפנינו, נשמט כליל מהמובאות שצוטטו בקטעי השו"ת. יש אפוא מקום

162 שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רסה.

163 שם, שם.

164 כפי שאראה להלן שבועה נלקחה מהנתבע רק במקרים של תביעות ממון.

165 כך עולה מעיון ב'מדריך לאינקוויזיטור' מאת ניקולאו אמריק "Quando se presente un testigo para declarar contra un acusado; o cuando para este fin fuere citado, le examinara el inquisidor, u oria su declaracion en presencia de un secretario o escribano". ראו: Nicolau Eimeric, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de Espana y Portugal* (Barcelona, 1974), 27.

לשער כי השבועות שאובחנו על יד פסמנק כביטוי פרללי לשמוש בפרטיקות אינקוויזטוריות משקפות פרוצדורה אחרת הקשורה בשבועה הביניימית ובהליך האורדליה. שיבוץ בשאלות נעשה מתוך תכלית אחת והיא, להציג את הסיטואציה ההיסטורית בשלמותה כפי שזו התרחשה באמת, לפחות מנקודת ראותו של השואל, ובמנותק מכל הקשר משפטי או הלכתי, בדומה לנתונים שוליים נוספים המוזכרים באורח קרוב בספרות השו"ת.

אם כן, מחקר המבקש לאתר זיקות או עקבות לפרקטיקות אינקוויזטוריות דרך הפריזמה של ספרות השו"ת לבדה לוקה בחסר. היעדר המתאם הבולט שנחשף והמחסור בפרטים של ממש שיסייעו להעמיד אנלוגיה זו על תילה, כמו גם, הקושי בחילוץ שביבי מידע אותנטיים בזיקה לשיטות משפטיות זרות מתוך הסבך הפוליפוני, לא פעם, המעוגן הלכתי, והממוסד בדיעבד — מאירים באור קלוש אפשרות זו. לכך יש להוסיף, את האופי הא-דסקריפטיבי של השו"ת המעוניינת במובהק בזווית משפטית פרטיקולארית ומעמעמת או משמיטה, מדעת או מחוסר עניין, את הסיפור ההיסטורי לפרטיו.¹⁶⁶ אם אכן יש למצוא בחוק היהודי מקבילות ייצוגיות לפרקטיקות אינקוויזטוריות, או שורשים משותפים לנוהגים ברי ערך לעולם המושגים ולשיטות שאפיינו את המשפט הפלילי בן הזמן, הרי שיש לעשות כן דרך המדיום של כתבי הזכויות המספקים מבט אותנטי וחי של הנעשה בקהילה היהודית מנקודת ראותו של השלטון. כוונתי בעיקר לפריבילגיה המפורטת והארוכה שהעניק פדרו הרביעי לקהילת ברצלונה ב-1377, פריבילגיה שבעזרתה כזכור ביקש לחולל רביזיה כוללת בסמכויות הענישה של הקהילה היהודית.

הפריבילגיה נפתחת בתיאור תמציתי של סמכויות הענישה שקדמו לרפורמה. בדרך זו, נסקרו 'ברורי העבירות' על סמכותם המשפטית ודרך הפעולה הייחודית שבה נקטו. בנוסף לכך, שורטט ההליך המשפטי שהזין ואפשר את ענישת המלשינים היהודים, הליך שבסופו התבקשה הקהילה היהודית לשלם לשלטונות אלף סולידים עבור כל מלשין. החלק הראשון של הפריבילגיה נחתם אפוא בהצגת הסמכויות האופרטיביות, הדלות למדי, שנותרו תחת חזקתם של 'ברורי העבירות' בהן כזכור ענישת הנואפים היהודים באמצעים חריגים, זאת לעומת שלילתן הנחרצת של סמכויות הענישה שהיו בידם עד עתה ובכללן עונש מוות והטלת מומים. חלקה השני של הפריבילגיה מתייחס לפרוגרמה המהפכנית שבאמצעותה ביקשו

סולובייצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, עמ' 11.

השלטונות להעניש את המלשינים היהודים. הפרוגרמה שכוללת בתוכה מערך שלם של הוראות מפורטות וקפדניות בנוגע לסדרי הדין ונהלי החקירה לא מותירה חלל ריק ללא מענה משפטי ופרוצדוראלי. כך נקבע שהרישיון לחקור ולשפוט מלשינים יינתן מעתה לשישה ממונים בקהילה היהודית (שלושה 'ברורי עבירות' ושלושה נאמנים) ובתנאי שגור הדין שיינתן על ידם יוסכם על פי רוב של לפחות ארבעה נציגים מתוך סך השישה. לעומת זאת, חמשת נציגי הציבור שנבחרו טרם הרפורמה כדי לשמש חוקרים ושופטים לצד נאמני הקהל לא יורשו עוד ליטול חלק בענישת המלשינים. כמו כן, הוחלט שלצד החקירה המשפטית שנוהלה בזירות יתירה יש לרשום פרוטוקול מלא בשפה הקאטלאנית הכולל את כתב האשמה, כלומר, את סוג הפשע, ואת העדויות שנאספו כנגד החשוד. מבחינה כרונולוגית, עם התגבשות כתב האישום, מיועד להתחיל הליך משפטי שבסיומו יפורסמו העדויות כנגד הנאשם. במהלך ההליך, יוענקו לנאשם שתי ארכות, כל אחת בת שלושים יום, שבהן ינסה הנאשם להפריך את האישום נגדו. בסופו של דבר, ההחלטה להעניש ומידת העונש חייבים להיות מאושרים על ידי ששת הנציגים שהופקדו על הטיפול במלשינים, או לכל הפחות, על ידי ארבעה מהם. במקרה שהראיות שהתקבלו לפני בית הדין לא יספיקו כדי להעניש את הנאשם, או אז הוא ייחשף, בפיקוח הבאלי או סגנו, לעינויים כנדרש בחוק, ובלבד שקיימות די אינדיקציות היכולות להוכיח את אשמתו. כך או כך, במידה בה הברורים והמוזכרים סוברנים היו לפסוק את דין המלשינים כראות עיניהם, בה במידה הם התחייבו לרשום את החלטתם בספר מיוחד בבית המשפט של ברצלונה, ביטוי לכפיפותם לבאלי המקומי.¹⁶⁷

כדי לעמוד על שאלת הפנמתן ויישומן של פרקטיקות אינקוויזיטוריות בשדה ההלכתי, בבתי הדין, כמו גם כדי לחדד את התזה בדבר אופיים האינקוויזיטורי או הסמי-אינקוויזיטורי של 'ברורי העבירות', אבקש כעת להשוות בין ייצוגים אינקוויזיציוניים של מספר אלמנטים המופיעים בפריבילגיה לבין אלמנטים זהים או דומים להם המופיעים ב'מדריך לאינקוויזיטור' שחובר בסביבות שנת 1376 (Directorium Inquisitorum) מאת ניקולאו אמריק (Nicolau Eimeric), תיאולוג דומיניקני בולט והאינקוויזיטור הראשי של אראגון במחצית השנייה של המאה הי"ד. ראשית, בפרק הפותח את 'המדריך לאינקוויזיטור'

בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 460-466; הנ"ל, תולדות, עמ' 266-267.

(De la formación y sustanciación de las causas),¹⁶⁸ קודם שהתייחס לסדרי הדין, לטקטיקות החקירה ולעונשים האופרטיביים שיש לנקוט בהם, הניח אמריק תחילה את התשתית למכלול הוראותיו בהמשך והדגיש את הסמכות המשפטית החריגה שבעטייה ומכוחה פעלו האינקוויזיטורים למען התכלית הנשגבה של ביעור הכפירה (heregía). כך, עבור מימוש שליחותם, רשאים היו האינקוויזיטורים לעבור בפירוש על החוק, כלומר, לחרוג ממנו, ופעילותם זו אף מוסדה ועוגנה בחוקי המדינה.¹⁶⁹ ככל שתיאור זה משמש לנו גילוי דעת כללי ופלטפורמה פוליטית לאופן שבו פעלו/הגיבו האינקוויזיטורים לנוכח גילויי הכפירה שנתקלו בהם הוא משמעותי לדיוננו בעיקר בגלל הזהות המופלאה שלו לעקרון ההפעלה על פיו פעלו 'ברורי העבירות' כפי שבא לידי ביטוי בפריבילגיה של פדרו הרביעי ב-1377: "הם (=ברורי העבירות) נהגו לחקור מכלי ליועץ בחוק בדבר הפשעים, העבירות והחטאים שבוצעו בידי חברי האלג'מעה כנגד החוק היהודי והחוק של המדינה".¹⁷⁰ מבחינה זו, דומה שהאינקוויזיטורים ו'ברורי העבירות' גם יחד תפסו את סמכותם המשפטית והביצועית באורח זהה, במובן זה שפעילותם חרגה מהנוהג המשפטי הרגיל, וכפי שנראה, זהו סממן ראשי המהותי לבחינת יתר פרטי פעילותם גם בהמשך.

ביטוי אולטימטיבי לסמכות החריגה שניתנה ביד האינקוויזיטורים ותפישתה כתמונת ראי לסמכותם של 'ברורי העבירות' טמון במכניזם המשפטי שהכשיר קבלת עדות מפי קרובי משפחה. על פי הנוהל האינקוויזיטורי, קובע אמריק, יש לקבל עדות של קרובי משפחה, כגון אב על בנו וכן להיפך, במטרה להגיע לחקר האמת ובדרך זו להבטיח את ביעור הכפירה ביתר

168 מן הראוי להדגיש שה'מדריך לאינקוויזיטור' מייצג אחד מיני רבים של חיבורים הנמנים עם ז'אנר המדריכים – ספרות ענפה ששאפה לטפח, לחנך ולעצב אדמיניסטרטורים במגוון תחומים: פוליטיים, משפטיים, כלכליים ודתיים. מגמה זו הגיעה לשיאה במאות הי"ג והי"ד ובלטו בה בהקשר הדתי המסדרים המנדיקאנים (הדומיניקנים והפרנציסקנים) ששיחקו תפקיד מרכזי בפיתוח של פמפלטים קצרים, לפחות בהתחלה, שייעודם המרכזי היה להדריך נזירים וכומרים כיצד להפוך למטיפים טובים יותר וכיצד להצליח בתפקידם ככומרים מוודים. בהמשך, השתכללו המדריכים והפכו לנרחבים, מורכבים, ובעיקר מתוחכמים הרבה יותר כאשר המפורסם שבהם היה ה'מדריך לאינקוויזיטור' של ברנאר גי שפיתח טקטיקות חקירה חדשניות ואדפטיביות ובהתאם לתפישתו את תפקיד האינקוויזיטור כ'רופא נפשות נבון'. ראו: James B. Given, *Inquisition and Medieval Society*; *Power, Discipline, and Resistance in Languedoc* (Ithaca, 1997), 44–45; ברנאר גי, מדריך לאינקוויזיטור, תרגמה מלטינית והוסיפה הקדמות, הערות ואחרית דבר שולמית שחר, ירושלים תשע"ה, עמ' 17.

169 אמריק, המדריך לאינקוויזיטור, עמ' 21.

170 בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 460.

יעילות.¹⁷¹ מבחינתו של אמריק, 'המטרה מקדשת את האמצעים', כלומר, הציות לאל, ובמקרה הזה לשליחיו האינקוויזטורים, עולה על כל שיקול משפטי-פורמאלי או אֶתִי. על בסיס קביעה זו, בהתחשב בחרדה התכופה לכל סטייה מהאמונה הקונפורמית ומכאן גם התגובה הנגזרת ממנה, אפשר לשער כי הנוהל האינקוויזטורי משקף 'הוראת שעה' בלבד, דפוס פרטיקולארי, שנכרך בניסיון למצוא מזור לבעיות שנדמה שהכו שורש.¹⁷² באורח דומה, גם 'ברורי העבירות' הוכרחו לסלול דרכים עוקפות שיסייעו בידם לעבור את המתרס המשפטי שניצב בדרכם במקרה של היעדר ראיות או ראיות מספיקות, זאת כדי לממש את תכליתם 'לבער העבירות'. לשם כך, הם אימצו פסיקה חלוצית של הרשב"א המתירה להם בשעת הצורך להישען על הפסולים לעדות על פי ההלכה היהודית כגון: אשה, קטן וקרובי משפחה.¹⁷³ אף כי דומה שניתן לערער במעט את האנלוגיה הזו ולטעון כי הפסיקה של הרשב"א נועדה לספק מענה משפטי שבדיעבד, בעוד ההכשר שנתנו האינקוויזטורים היה לכתחילה, בכל זאת, אם לשפוט לפי התכלית הסופית של החוק יהיה אשר יהיה (ביעור הכפירה/ ביעור העבירות), הרי שהן האינקוויזטורים והן 'ברורי העבירות' היו שותפים לחשש הגובר מפני הפגיעה המפורשת, או למצער, הכרסום במשתמע, בתפקידה של הדת כיסוד מארגן וחיוני חובק כול.

פרט לטקטיקת חקירה זו הנשענת על עדותם של הפסולים לעדות ניתן למצוא הקבלה מובהקת בין האינקוויזטורים ובין 'ברורי העבירות' גם באשר לעילה להשתמש בעינויים כדי לחלץ הודאה מרשיעה. תיאור קצר של המבוא לפרק החמישי הדין בעינויים (De la tortura) שופך אור על מקצת מהנסיבות החלופיות המצדיקות לדעת אמריק את השימוש בעינויים. הנה אחת מהן: aunque no este el reo notado de herege un solo testigo que le haya oido o vi decir o hacer algo contra la fe. anadiendose a esta circunstancia uno

171 אמריק, שם, עמ' 26.

172 נוסף על התצהיר שנלקח באופן חריג מיחידים שעל פי הנוהל המשפטי הרווח לא היו כשירים לכך דוגמת: ילדים, פושעים, שותפי עבירה וכופרים, השתמשו האינקוויזטורים באמצעים נוספים כמו נקיטת שבועה בעדות ואיום בעונש חמור כנגד אי ציות ושבועת שווא. כן הקפידו האינקוויזטורים להסתיר מהחשוד את שמות העדים שהעידו נגדו. כמובן, שהתכלית הסופית של טכניקות חקירה אלו נועדה להביא את החוטא לכלל חרטה. ראו: גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 15; קולפקוף-דין, היסטוריה, עמ' 101.

173 שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן שצ"ג; ח"ד, סימן שיא; מיוחסות לרמב"ן, סימן רע"ט. באופן דומה פסק גם הריטב"א. ראו: שו"ת הריטב"א, סימן קלא, ירושלים תשי"ט, עמ' קנד.

174. o muchos indicios vehementes, basta para proveer el tormento

אמנם לכתחילה דרש אמריק לחזר אחר שני עדים מהימנים כדי לגבש כתב אישום שעל פיו ניתן יהיה לבסוף לפסוק את דינו של החשוד, אך במקרים בהם נמנעה עדות כזו, ביטל אמריק את הסף המשפטי המחמיר, וקבע שניתן לחלץ הודאה בעינויים אפילו על פי עד אחד ובלבד שקיימים מספיק רמזים המצביעים על אשמתו של החשוד. השימוש בעינויים כפרקטיקה לגיטימית אך כמוצא אחרון מתוך סט של כלים משפטיים שעמדו לרשותו של הרגולטור/מחוקק, נתפס באופן דומה גם בפריבילגיה. אות לכך ניתן באישור שנתן פדרו הרביעי לשלושת 'ברורי העבירות' ולשלושת הממונים שלצדם להשתמש בעינויים כדי לחלץ הודאה מהנאשם בהינתן די אינדיקציות המצביעות על אשמתו של החשוד, הגם שהראיות שהצטברו נגדו לא הצדיקו צעד קיצוני וחסר רסן מהסוג הזה.¹⁷⁵

אם עד כה עמדתי על ההיבטים התוכניים של הרפורמה הפרוגרמטית שכונן פדרו הרביעי, שכפי הנראה, נגזרו או שועתקו בהשראת הדגם המשפטי הייחודי שטיפחו האינקוויזיטורים, כעת ברצוני להוסיף ולחלץ ממנה כמה היבטים צורניים שיסייעו בידי להתקדם במלאכת האנלוגיה. כך, במהלך הקריאה בפרק הראשון של ה'מדריך לאינקוויזיטור' ניכרת התקנה של אמריק, שבאה בעקבות תקנון טולוז מ-1229, לפיה יש למנות לפני כל חקירה של חשודים בכפירה צוות חקירה מיוחד שיורכב משניים או שלושה הדיוטות לצד שני כמרים שתפקידם לבצע חקירה קפדנית בתוך כל הבתים, הדירות, החדרים והמרתפים.¹⁷⁶ גם אם נטיל ספק בחפיפה או בהלימה שיכולה להיות בין שני מסמכים הנבדלים במהותם (דתי/משפטי-אזרחי) כמו גם בקהל היעד שלהם (קהילה יהודית/מאמינים נוצרים), עדיין יהיה זה קשה עד בלתי אפשרי להתעלם מהדמיון העז העולה מהקריאה ב'מדריך לאינקוויזיטור' ובין

174 אמריק, שם, עמ' 51. בתרגום: "הגם שאין עדות מפורשת המאשימה את החשוד בכפירה די עד אחד שטוען שראה או שמע שהחשוד מתנגד לאמונה, לצד אינדיקציות נוספות, כדי להשית עליו עינויים."

175 בער, שם, עמ' 465.

176 אמריק, שם, עמ' 23. מעניין לציין שהסעיף (מס' 7) בדבר מינוי אינקוויזיטורים המופיע בחוקה שכונן ג'אומה הראשון בטראגונה (Tarragona) מ-1234 בעקבות תקנון טולוז ב-1229 שונה במעט. שם נאמר כי על הבישוף המקומי מוטלת החובה למנות שניים או שלושה הדיוטות לצד כומר אחד בלבד, והם אשר יופקדו על המשימה החשובה של חקירת כופרים פוטנציאליים. בנוסף לכך, הנציגים שמונו לחוקרים הוזהרו לבל יתרשלו בתפקידם שכן הם עלולים לאבד את משרתם והם חשופים לקנס חמור. ראו: סמית, מסע צלב, עמ' 186; קולפקוף-דין, היסטוריה, עמ' 95-96.

הקריאה בפריבילגיה על מינוי שלושת 'ברורי העבירות'.¹⁷⁷ אמנם שני המסמכים נפרדים במובנים רבים, אך מצד אחר, הם חולקים תכלית משותפת הנקשרת בשאיפה התמידית למשמע את קהל נמעניהם. משום כך, לא מן הנמנע לשער שדרישת השלטונות למנות שלושה אישים דווקא, לתפקיד 'ברורי העבירות', נעשתה בהשראתו של הנוהג האינקוויזטורי, שקיבל גושפנקא הלכתית רק מאוחר ובדיעבד.

פרקטיקה נוספת שדרכה ניתן ללמוד על ההקבלה שבין מוסד האינקוויזטורים ובין הישות הכוחנית של 'ברורי העבירות' נוגעת לשבועת העדים. על פי הפריבילגיה, לכל חקירה של מלשינים בראשיתה, נוסף פרוטוקול משפטי שנרשם בקפידה בשפה הקאטלאנית על ידי סופר יהודי או גוי נאמן, ובו צוינה העבירה המדויקת שיוחסה לנאשם. במסגרת ההליך, נדרשו 'ברורי העבירות' והמוכירים שנכחו לצדם, לזמן עדים למתן עדות כדי להוכיח את מהימנות התביעה.¹⁷⁸ הללו, הוזהרו לומר את האמת, ולשם כך אף הוכרחו להישבע בעשרת הדיברות.¹⁷⁹ ההסבר לשימוש בשבועה נבע כנראה מהטעם המובן מאליו, לפיו הליכים משפטיים מלווים תדיר בזיופים, הטעויות ושקרים, ולכן נחוץ מסנן לניפוי מידע כוזב, אמצעי בטוח שדרכו ניתן לברר את האמת. ככל שהשימוש בפרקטיקה זו הגיוני ומועיל בהקשר המשפטי שבו הוא ננקט, הרי שהוא נעדר בסיס הלכתי נורמטיבי מפורש. שכן, על פי ההלכה התלמודית, יש לזכור, שבועה נלקחה רק כאשר עמדה על הפרק תביעת ממון, כלומר, הנתבע (שומר פיקדון למשל) נדרש להישבע בספר תורה, ולא כפי שמצוין כאן בעשרת הדיברות, רק בגלל החשש שלקח לעצמו ממון שאיננו בעלים עליו.¹⁸⁰ להבנתו, החריגה מהפרוטוקול ההלכתי הכתוב היא אינהרנטית לסמכותם של 'ברורי העבירות' ומשקפת שוב את הסמכות המשפטית

177 בער, שם, עמ' 460.

178 שם, עמ' 465.

179 בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 465; טרטקוף, בין נוצרי ויהודי, עמ' 21. פרקטיקה זו אושרה אגב בהקשר משפטי אזרחי (לא אינקוויזטורי) על ידי הרשב"א. כך, בשאלה שנשלחה אל הרשב"א מלארדה הוא נשאל האם מותר להישבע בקונטרס של עשרת הדיברות שמצויר עליו 'צורת אדם לבוש בגלימא כדרך שיהודי לובש'. להבנתו של הרשב"א אין כל פגם להישבע בעשרת הדיברות באופן הזה ובלבד שידוע שיהודי ולא גוי כתבם: 'מסתברא אם כתבו ישראל שהוא מותר להשבע בעשרת הדברות הכתובות בו לפי שהוא אינו נשבע באותו קונטרס כדי שנחוש שלא יתכוין לצורה שעליו אלא בעשרת הדברות הכתובות בו הוא נשבע. אבל אם כתבו עכו"ם אע"פ שאין עליו צורה אסור חוששין שמא כתבו אחד מן הכומרים האדוקים וכתב האזכרות שבו לשם דבר אחר'. ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן ריח.

180 ראו: רמב"ם, משנה תורה, הלכות שבועות, פרק יא, ד-1.

הייחודית שהופקדה בידם. מצד אחר, השימוש בשבועה עשוי להתפרש גם כמקבילה של 'שבועת היהודים'¹⁸¹, בפרט בוורסיה הפרטיקולארית שלה, זו שיושמה בדרום צרפת ובאראגון במהלך המאה ה-13¹⁸² ולא דווקא מתייחס לפרקטיקה אינקוויזיטורית כלשהי. ברם ההקשר המשפטי שבתוכה השבועה הופעלה (חקירה פלילית), כמו גם, התכלית שלשמה היא שימשה (גילוי האמת), מרמזים לכל הפחות על דפוס פעולה זהה לדפוס האינקוויזיטורי. ואכן ההשוואה למוסד האינקוויזיטורים, זו הניצבת ביסוד דיוננו, זורה אור על השימוש בדפוס זה וכמו מוסיפה לאשש את התזה בדבר האופי האינקוויזיטורי של 'ברורי העבירות'. כך, לדברי ברנאר גי¹⁸³ (Bernard Gui; 1262-1331) — האינקוויזיטור הראשי של טולוז ומחברו של החשוב והידוע מבין ז'אנר המדריכים לאינקוויזיטור (*Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*) — לפני שעמד העד להעיד אל מול האינקוויזיטור הוא הוזהר "להישבע על ספרי הבשורה של האלוהים לומר את כל האמת במלואה על סטיית המינות".¹⁸⁴

181 'שבועת היהודים' היא פרקטיקה משפטית שיושמה כלפי יהודים בבתי הדין הנוצריים החל מהמאה ה-12. היא שימשה כשבועת טיהור בהיעדר ראיות ונגעה בעיקרה לתביעות אזרחיות בין יהודים ונוצרים בענייני רכוש וכסף. השבועה כללה מוטיב טקסי פומבי כמו השבעה בתנ"ך או בספר תורה תוך הקראת נוסח דקדקני של איומים וקללות משפיליות כמו גם מחוות תיאטרליות שונות שנועדו להעניק תוקף לאמיתות ההצהרה של היהודי. 'שבועת היהודים' הייתה אפוא כרטיס הכניסה שבאמצעותו יכול היה היהודי לצלוח את המוסדות הנוצריים איתם בה במגע בהקשרים שונים: פוליטיים, חברתיים ומשפטיים. בד בבד, 'שבועת היהודים' שימשה לא רק אמצעי השפלה של הכנסייה כלפי היהודים אלא גם אמצעי של שילוב, שייצר הסכמה בין יהודים ונוצרים על בסיס אמונה בטקסט מקראי משותף. ראו: יוסף ציגלר, יהודים בבית המשפט הנוצרי: דיון בשבועות היהודים, בתוך: לימור, בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, כרך ב, תל – אביב תשנ"ג, עמ' 342–363. על שבועת היהודים בדרום צרפת ראו: בן שלום, יהודי פרובנס, עמ' 75–79; *Jews in*; Amnon Linder, "The Jewry-oath in Christian Europe", *Early Christian Law* (2014), 329, 352.

182 במהלך המאה ה-13 באראגון ובדרום צרפת ניכר שנוי ב'שבועת היהודים' בכל הקשור לממד הטקסי שבו. הרכיב הטקסי חדל להיות דומיננטי, הוא נעלם, וכלל רק את השבועה בספר תורה או בתנ"ך או בקללות המקראיות, בדומה ממש לוורסיה הרזה של השבועה שננקטה כאן על ידי 'ברורי העבירות'. ראו: בן שלום שם, עמ' 76 – 77; לינדר, שבועת היהודים, עמ' 337, 350.

183 אודותיו ראו: Yosef Hayim Yerushalmi, "The Inquisition and the Jews of France in the time of Bernhard Gui 1306–1322", *Harvard Theological Review* 63,4 (1970), 318–319; גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 46 – 47; קולפקוף-דין, היסטוריה, עמ' 103–104. יש לציין, שביחס ליהודים פעילותו של גי הייתה קטנה לאין שיעור בהשוואה למאמץ העיקרי שלו כנגד ההרסיה הקתארית. ידוע רק שפעל כנגד שני מתייהדים בלבד. עם זאת, הוא פעל ביתר שאת להחרים את הספרים היהודים ובמיוחד את התלמוד. ראו: ירושלמי, אינקוויזיציה, עמ' 323–326.

184 גי, מדריך לאינקוויזיטור, עמ' 16. מעניין לציין, ששבועה כפרקטיקה בהליכים פליליים הייתה נפוצה למדי. כך למשל, על פי הפוארו של טרואל (Teruel), אדם שקרוב משפחתו נרצח, חויב להישבע בפני השופט המקומי ובמעמד שתיים עשרה מבני משפחתו, על הצלב ועל ארבעת האונגיליונים "שזה רצח את קרובו והוא לא אויב לו לא משום ממון ולא משום כעס ולא משום סיבה אחרת מלבד

הנה כי כן, מתוך הסקירה ההשוואתית שערכתי בין 'ברורי העבירות' ובין מוסד האינקוויזטורים האפיפיורי בראי כתבי הזכויות וספרות המדריכים עולה כי פעילותם עלתה במידה רבה בקנה אחד. על פי הפרמטרים ששימשו לי בסיס לבחינת האנלוגיה, כמו למשל עקרון ההפעלה ודרכי הפעולה שבהם נקטו האינקוויזטורים (אמצעים תוכניים וצורניים), אפשר להסיק כי 'ברורי העבירות' היו למעשה זרוע אינקוויזטורית שפעלה בחסות המלך, כמו גם בחסות הקהילה, שהרי היא זו שביקשה את הזכות הזו, ואף שילמה עליה. אולם בחינת המקורות היהודים (השו"ת), מערערת במידה מסוימת מסקנה זו ומלמדת כי הסמכות המשפטית החריגה שניתנה ל'ברורי העבירות' משקפת גם התפתחות אימננטית, היינו, אבולוציה פנים-הלכתית ולא תולדה של סטייה מהנורמה, היינו, השפעה חיצונית, אינקוויזטורית.¹⁸⁵ כך, הפסק של הרשב"א, המכשיר כזכור קבלת עדות מפייהם של הפסולים לעדות כגון קרובי משפחה, נשים וקטנים, כדי להעניש עבריינים וסוררים, נשען על תקדימים מהתלמוד מהם עולה שבמקרים חריגים על בית הדין לדון ולהעניש שלא מן הדין כדי לעשות סייג לתורה.¹⁸⁶ ייתכן עם זאת שהנימוקים ההלכתיים המצדדים בענישה שלא מן הדין שימשו תעודת הכשר שבדיעבד לפרקטיקות אינקוויזטוריות זרות שחדרו למערכת השפיטה היהודית. כך או כך, למרות הדיסוננס בין התפתחות אימננטית לבין השפעה חיצונית אפשר לראות ב'ברורי העבירות' לכל הפחות ורסיה של זרוע אינקוויזטורית.

העובדה שהוא רצח את קרובו". גם בפוארו של ג'אקה בולט השימוש בשבועה אלא שלהבדיל מהפוארו של טרואל כאן מחויב מי שקנה חפץ גנוב להישבע על הברית החדשה במלואה: "ישבע על ספר הברית ועל הצלב שהוא קנה את החפץ ואינו מכיר את מי שקנה ממנו". כך קרה גם בסרגוסה (Zaragoza), תחת הסעיף הדין בשבועות הנוצרים, התבקש העברייין (כנראה מוסלמי או יהודי) להישבע על הספר (ביבליה) והצלב על עבירה ששוויה סכום מסוים (12 מטבעות). ראו: *El fuero de Teruel* (Stockholm, 1950), 101–102.; *El fuero de Jaca* (Zaragoza, 1964), 40.; *Fueros de Borja y Zaragoza* (Zaragoza, 1986), 43.

185 אודות האתגר שבשאיבת חומר היסטורי מספרות משפטית ועל הצעות לפתרון ראו: חיים סולוביצ'יק, יינם: סחר ביינם של גוים על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג, עמ' 9–10.

186 שו"ת הרשב"א, ח"ד, סימן שיא.

בית הכלא

במהלך ימי הביניים, ובמיוחד עם מיסודה במאה הי"ד, הפכה הכליאה לאמצעי ענישה שאינקוויזיטורים ושופטים עירוניים הרבו להשתמש בו.¹⁸⁷ הם העדיפו את הכליאה שהייתה אכזרית פחות ויעילה יותר, על פני עונשים דרקונים נטולי חמלה ותוחלת.¹⁸⁸ במקביל, בתי הדין, בגיבוי מלא של המלך, כלאו עבריינים וסוררים יהודים שערערו את מסגרת החיים הקומונלית, הדתית והאזרחית.¹⁸⁹ הכליאה, או בית הכלא כמוסד, תידון להלן באמצעות השאלות הבאות: האם כליאת יהודים בתקופה זו נתפשה כפרקטיקת ענישה, כלומר, מאסר קבוע המוגבל לפרק זמן קצוב; או שמא הייתה זו ענישה זמנית, כלומר, מעשה של שלילת חירות ארעית, סנקציה ששימשה אמצעי לחץ והרתעה גרידא? לשון אחר, האם הכליאה שננקטה כלפי עבריינים יהודים הייתה ממוסדת ומתוחמת על פי כללי התנהגות או קריטריונים קשיחים כגון פרק זמן ומדרג עבירה, או שהיא שימשה למעצר זמני בלבד, מעין שלב ביניים בטרם יגזר הדין באופן סופי? מתוך הכרה בחשיבותו ונראותו הבולטת של הכלא בנוף האורבני הביניימי,¹⁹⁰ יש להוסיף ולשאול האם התקיימו בתי כלא נפרדים ליהודים וגויים, או שמא עבריינים יהודים הוחזקו במאסר לצד עבריינים נוצרים או מוסלמים באותו בית כלא? ובאופן כללי יותר, בגין אילו עבירות נכלאו עבריינים? האם קיים הבדל בהקשר זה בין עבירות פליליות ובין עבירות על החוק הדתי? האם המלך או פקידי לקחו חלק פעיל

187 גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 52, 69; Guy Geltner, *The Medieval Prison: A Social History* (New Jersey, 2008), 1–3, 9–10.

188 בית הכלא שימש עבור האינקוויזיטורים אסטרטגיית חקירה יעילה במובן זה שהוא נועד ללחוץ על הנאשמים להודות במעשיהם לפני שינקטו נגדם צעדי ענישה חמורים בהם גם עינויים. מתוך רישומיו של ברנאר גי עולה שבין השנים 1308 ו-1323 נכלאו 260 איש (40.8% מתוך סך הנענשים) לתקופות שונות. ראו: גיוון שם, עמ' 53–57.

189 קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 428–431.

190 הכלא הביניימי מוקם בדרך כלל בתוך מבנים ממשלתיים בולטים בתוך מרכזי הערים. ראו: גלטנר שם, עמ' 28. יש לציין, שבכל מערב אירופה שימשו מבנים מונומנטליים כמו מגדלים, טירות ומבצרים כדי לכלוא עבריינים. כמו כן, מיקום הכלא בתוך וליד אזורים מאוכלסים גרר לא פעם מחאה ותרעומת מצד התושבים שהצליחו להשפיע על מדיניות המלך. ראו: Jean Dunbabin, *Captivity and Imprisonment in Medieval Europe 1000–1300* (London, 2002), 32–41.

בענישה בבית הכלא? מה הייתה מידת מעורבותו של המלך באשרור או בביטול מאסר?
 במחקרו של אברהם ניומן על בתי הדין מצטייר בית הכלא בראש ובראשונה ככלי
 הרתעתי, כלומר, כמקום המשמש למעצר זמני קצר מועד ולא לעונש קבוע. ניומן הראה כי
 בתי הדין השתמשו בבתי הכלא של המדינה בעיקר כדי למשמע חשודים וסוררים יהודים
 לציית להוראותיהם. בית הכלא, הסביר ניומן, היה מעין שלב ביניים ואמצעי זמני, שבו יוחזק
 הנאשם החשוד עד תום ההליכים נגדו.¹⁹¹ פרקטיקה זו באה לידי ביטוי במיוחד בנוגע ללוויים
 יהודים שנשלחו לכלא בגלל שלא השיבו את ההלוואה שנטלו.¹⁹²

תפישת הכליאה כמעצר ארעי עולה בקנה אחד עם התעודות הארכיוניות. כך למשל,
 מסמך מתאריך 16 ביוני 1284 מגלה כי המלך אלפונסו השני הורה לבאילי של לרידה לשחרר
 מהכלא יהודי בשם יוסף בגין חוב שלא שילם. אלפונסו השני ביקש לשחרר את יוסף כדי

המוקדמין של העיר טרואל הסתפקו במקרה בו חשוד במלשינות נשלח למאסר האם ניתן להוציאו
 ממאסר תמורת תשלום דמי ערבות עד שתוכח אשמתו או לא. הריב"ש השיב שיש לקבל ערבות רק
 אם ברור לבית הדין שהחשוד עשוי להתחייב בקנס בלבד, אבל אם החשוד עומד בפני עונש חמור
 יותר כמו עונשי גוף ומיתה אין להוציאו מהכלא עד אשר יפסקו את דינו. 'אין ספק שכל שיש בעובר
 העברה חשש חיוב עונש שב"ד חייבים לחבשו ולאסרו בבית האסורים עד שיתברר להם שאין בדבר
 חיוב עונש רק חיוב ממון לבד'. מכאן נשמע, שהכלא שימש תחנות ביניים זמניות עד קביעת גזר הדין.
 ראו: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן רלו.

191

ניומן, היהודים בספרד, א, עמ' 122-123. ניומן מציין שהחשיפה למעצר של לוויים יהודים אשר לא
 שילמו את חובם היא פרקטיקה ספרדית שיושמה למעשה בהלכה היהודית. מסקנתו של ניומן נכונה
 בעיקרה אבל חשוב לציין שלפי ההלכה היהודית, לפחות על פי דין תורה, לא ניתן להתנות מראש אי
 תשלום חוב במעצר בכלא. ואמנם הריב"ש בתשובה לרבי יצחק אליטנסי מהואסקה הסתייג ממנהג
 זה שאינו עולה בקנה אחד "מדין תורתנו", אך לבסוף נאלץ לאשר אותו בדיעבד: "ובאמת כי בעירנו
 זאת נוהגין הדיינים לתפוש הלואה בגופו כשנתחייב כן, והוא מצד תקנת הקהל [...] ואני רציתי למחות
 בידם [...] ואמרו לי כי זו תקנת השוק מפני הרמאין, ושלא לנעול דלת בפני לוויין, והנחתים על
 מנהגם". ראו: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן תפד. ככלל, כליאה (זמנית) בגלל חוב הייתה נורמה רווחת
 באקלים המשפטי של עמי אירופה בימי הביניים. ראו: דונבאבין, מאסר, עמ' 35; גלטנר, הכלא
 הבינימי, עמ' 46. גם בקסטיליה התנגד הרא"ש להתניה מראש של מאסר בחוב כספי, אך בניגוד
 למקובל באראגון, נראה שעמדה זו של הרא"ש הפכה אצלו לנוהג קבוע: 'ועל הדבר האחר אשר
 נסתפקו בו חכמי ברגש (Burgos) אם יהא רשאי שום יהודי מוציא שטר חוב על יהודי אחר לתפוס
 גופו בכך [...] דבר ברור הוא שאם אין ללוה ממון לפרוע לא יתפוס המלוה גופו של לוה'. מצד שני,
 הבהיר הרא"ש, שחוב מס לאוצר המלך מחייב כליאה: 'אבל במס המלך נהגו הקהלות לתפוס כל מי
 שאינו פורע מס המלך ודינא דמלכותא דינא'. ראו: שו"ת הרא"ש, ח"ב, סימן י, הוצאת מכון
 ירושלים, עמ' רעז; ראו עוד הנ"ל, כלל ז, סימן יא. בדומה לקסטיליה גם באראגון נהגו לכלוא על חוב
 מס למלך. כך נלמד מסעיף 13 של תקנות הקהל שנערכו בברצלונה בחודש טבת בשנת 1355 ('שנת
 קט"ו לפרט היצירה'): "עוד ישתדלו מאשר נוגשי המס עתה מקרוב פראו ויעבורו להאדיב נפש [...] ו
 ולתתם אסירי עני וברזל [...] הסכמנו שישתדלו להפיק חותם מושבע מאת אדוננו המלך יר"ה לבל
 ינגשו הרודים בעמינו על דבר המס לענות נפש". ראו: בער, תעודות, תעודה 253, עמ' 354.

192

שהלה יוכל לאסוף כסף לשם השבת חובו.¹⁹³ אלמלא הבנת הכליאה כאירוע זמני קשה להסביר כיצד החליט המלך לשחרר בקלות אסיר יהודי בטרם זה שילם את חובו. מסקנה דומה עולה גם מצו שהנפיק המלך פדרו השלישי בתאריך 2 ביוני 1290 בסרגוסה. פדרו השלישי פקד להוציא את שמואל אבן רוגט (Avenroget) מבית הכלא אחרי חמישה ימי מעצר בגין אי תשלום חוב, לו היה ערב. שחרורו של שמואל אבן רוגט הותנה בכך שלא יברח מהעיר, וכן הוטל עליו להתייצב למשפט במקום ובמועד שנקבעו לו.¹⁹⁴ פרט להתרשמות ממעורבותו הניכרת של המלך בתיק משפטי בנאלי על פניו, נטול עניין ציבורי, הרי שהכלא נתפש כאן כתחנת מעבר בדרך לשלב הסופי של העמדה לדין בבית המשפט.

חובות לנושים היו העילה העיקרית, אם כי לא הבלעדית, בעטיה נכלאו עבריינים בבית הכלא המקומי.¹⁹⁵ גם גנבים נשלחו לכלא, בין על גניבה מיהודים ובין על גניבה מגויים.¹⁹⁶ ועדיין, דומה כי עבירות רכוש, כמו גניבה, התקבלו בסלחנות מסוימת ופעמים יש והעונש שניתן בגינם — כליאה, בין היתר — הומר או בוטל כליל.¹⁹⁷ רוצחים או חשודים ברצח הוחזקו אף הם במעצר.¹⁹⁸ ברם בית הכלא שימש לגביהם ככל הנראה כתחנת ביניים עד שתתברר אשמתם או עד אשר יפסק גזר דינם.¹⁹⁹ בהקשר זה מעניין לציין שהכלא לא תמיד

Jean Régéné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213–1327* 193
(Jerusalem, 1978), #1157, 209.

הנ"ל, תעודה 2134, עמ' 377. 194

Yom Tov Assis (ed), *The Jews in the Crown of Aragon: regesta of the Cartas reales in the* 195
Archivo de la Corona de Aragon Part I: 1006–1327 (Jerusalem, 1993), vol 4, #312, 126;
Ibid, *The Jews in the Crown of Aragon: regesta of the Cartas reales in the Archivo de la*
Corona de Aragon Part II: 1328–1493 (Jerusalem, 1995), vol 5, #939, 143

בשנת 1314 העניק ג'אומה השני מחילה על קנס ומעצר שהושתו על יוסף מורינו מהואסקה אשר 196
הואשם בגניבה מצבע מוסלמי. ראו: רנייה, תעודות, 2999, עמ' 554. על מכת הגניבות באראגוניה
במחצית השנייה של המאה הי"ג ראו: עסיס, פשע ואליומות, עמ' 223–225.

אסש מוקסיל, יהודי מלרידה, הואשם בגניבה ומשום כך נשלח לכלא של הבאילי המקומי. לאחר 197
שג'אומה השני שקל מחדש את העונש בהתחשב בטבעה הקל של העבירה (גניבה), הוא הורה
לבאילי לשחרר את אסש תחת אזהרה. ראו: הנ"ל, תעודה 3210, עמ' 591.

אסח ופלקו אבורביע (Aburraba) ממונטקלוס (Montclus), נחשדו ברצח של סלומון אבינטנה 198
(Avintena). משום כך הורה פדרו השלישי לאלקאידי (נציג בעל סמכות שיפוטית) של נאבל (Naval);
עיר בפרובינציה של הואסקה) לעצור את השניים עד אשר תוכח אשמתם. ראו: עסיס (עורך),
היהודים במלכות אראגוניה, כרך 5, תעודה 898, עמ' 128.

שכן רוצחים הסתכנו בעונשים גופניים חמורים בהתאם להלכה התלמודית או בהתאם לחוקי 199
המדינה. כך או כך, עונשם היה חמור שבעתיים ממעצר זמני או מעצר ממושך בכלא. ראו למשל שו"ת
הריב"ש, ח"א, סימן רנא.

היה המקום הבטוח והשמור ביותר. כך למשל הצליח אסטרוק שפרוט (Astruguet Xaprut) מוואלנסיה שנכלא בעוון רציחתו של משה בונאביה (Bonavia) לחמוק מבית הכלא המקומי ביום חג המולד של שנת 1326 בסיועם של יהודים נוספים אשר הצליחו למלט גם את אשתו.²⁰⁰ הסקנדל שהטביע אות קלון על האחראים הישירים על בית הכלא הוביל את הסוהר גויאם ספונט (Guillem Safont), לחוש אל מלך ג'אומה השני ולהבהיר לו שידו לא הייתה במעל.²⁰¹

נוסף על העבירות הפליליות הרגילות בעטיין הוחזקו עבריינים בכלא של הבאילי המקומי, מלמדת ספרות השו"ת שהכליאה ('תפישה', 'בית האסורים', 'בית הסוהר') נקטה גם ביחס לעבירות על החוק הדתי, בעיקר בנוגע לחריגות מהנורמות המקובלות של חיי אישות וצניעות,²⁰² אבל גם בנוגע למגדפים ומוצאי דיבות,²⁰³ וגם בנוגע לחשודים במלשינות, כפי שאראה בפרק הבא.²⁰⁴ גם סכסוכים אישיים זכו באורח מפתיע לטיפול אישי של המלך ופקידיו. כך אירע בשנת 1333 לבונאדונה (Bonadona), בתו של אסטרוק סולאן כהן מברצלונה, אשר בעלה אסטרוק קרשקש (Cresques) עזב את העיר והותיר אותה עגונה למשך זמן ארוך. בעקבות זאת הורה אלפונסו השלישי לויאקר ולבאילי של ברצלונה לעצור את אסטרוק קרשקש בהקדם ולהביאו לדין לפני שופטים יהודים.²⁰⁵ המעורבות האישית שגילה המלך בקובלנה שבאה על רקע אישי מעוררת תהייה. כלום כך נהג בכל תלונה שהגיעה לפתחו? מדוע לא הסתפק בערכאות המקומיות שיבצעו את מלאכתן נאמנה? את התשובות לשאלות הללו ניתן רק לשער. לא מן הנמנע שפתרון התעלומה קשור במעמדם

200 עסיס שם, כרך 4, תעודה 419, עמ' 169. ככלל, בריחה מהכלא לא הייתה אירוע נדיר וחד פעמי. כך אירע בגירונה (שנת 1326) בסיוע של שני יהודים מאימו קאראוידה ושלמה אדרת ראו: הנ"ל, תעודה 372, עמ' 150. כפי שאציין בהמשך, בדרוקה בשנת 1314 ברחו מהכלא המקומי יצחק בן אברהם מדרו ואברהם בן יוסף בן פלאס שנכלאו בעוון גניבה מבית הכנסת. ראו: שו"ת הריטב"א סימן קנט.

201 שם, תעודה 555, עמ' 224.

202 שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רמב; שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן תקח.

203 שני אחים אלמים בסביליה – דוד ושלמה – גידפו את יוסף, תלמיד חכם ודרשן מקומי. בעקבות זאת, הם הוחזקו 'בבית הסוהר, צואריהם בקולר, ורגליהם בסדן, והיו כמו עשרה ימים בזאת התפיסה או י"ב'. ראו: שו"ת זכרון יהודה סימן פ. גם אצל הריב"ש, כפי שאראה בהמשך, עולה, שעונש המאסר לא היה אחיד ואף בו היו דרגות ענישה שונות. כך לדוגמה, המליץ הריב"ש לר' יצחק גבריאל איש מורבידרו לנקוט בעונש אופציונאלי ולאסור בכבלי ברזל את הנואף משה וידאל 'עד ייכנע לבבו הערל ותראו שניחם על הרעה'. ראו: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שנא.

204 שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן רלו.

205 עסיס שם, כרך 5, תעודה 737, עמ' 67.

החברתי והכלכלי העלום של האישים הנוגעים בדבר.

אשר לאוכלוסייה שאיישה את בתי הכלא, נראה כי יהודים נכלאו לצד שכניהם הנוצרים באותו מתקן כליאה, כך לפחות עולה מהפקודה שהוציא המלך ג'אומה השני בשנת 1303 לאחראי על הכלא של טורטוסה. על פי הוראתו, הוטל איסור גורף להפלות בין אסירים יהודים ואסירים נוצרים. כמו כן, אסור היה לדרוש מהאסירים היהודים דבר שאיננו נדרש גם מהאסירים הנוצרים במקביל.²⁰⁶ הסדרת הכליאה בתוך מסגרת לגלית של כללים חתוכים באה שוב לידי ביטוי בהוראה נוספת של ג'אומה השני בשנת 1308 האוסרת על נוצרים לקחת את החוק לידיים ולכלוא יהודים בכפייה.²⁰⁷ הקונקרטיוציה הסוציאלית שדגלה בכליאה שוויונית בין יהודים ונוצרים קיבלה תפנית קלה עוד קודם לכן עם הצו המתחשב של ג'אומה השני (לרידה 1300), לפיו יש להקפיד על כך שחייבים יהודים לא יילקחו לכלא בשבתות ובחגים. מי שייאסר ביום השבת בכל זאת, הודגש בצו, יהיה זכאי לפטור משלום על אוכל ושתייה.²⁰⁸ תקנה זו, האוסרת לכלוא יהודים בשבתות ובחגים ניתנה גם בגירונה בשנת 1312 וכן בערים נוספות כמו ברצלונה ודרוקה (Daroca).²⁰⁹

ה ק נ ס

בצד השימוש הפוחת והולך בענישה גופנית בחלק ממדינות אירופה במאות הי"ג והי"ד (בייחוד באנגליה ובאיטליה), נסק בד בבד השימוש בעונשי ממון, קנסות בדרך כלל.²¹⁰

206 רנייה, תעודות, תעודה 2812, עמ' 522.

207 שם, תעודה 2889, עמ' 533. חטיפה או כליאה פרטית לשם נקמה או בקשת כופר לא הייתה נדירה בימי הביניים והשלטונות במערב אירופה נדרשו להתמודד אתה. כך לענייננו, מסוף המאה ה-12, דרש החוק באראגון מאלו שמחזיקים עבריינים בכפייה להסגיר אותם ללא דיחוי לידי השלטונות ולשם כך אף ניתנו להם תמריצים שונים. ראו: דונבאבין, מאסר, עמ' 62–63, 74–76.

208 רנייה שם, תעודה 2742, עמ' 509. בעל הכלא התחייב לספק מזון שמומן מכיסם של האסירים עצמם. כך אגב גם נהגו בבתי הכלא האינקוויזטורים והעירוניים. ראו: *El fuero de Teruel*, 102; רנייה שם; עסיס שם, כרך 5, תעודה 695, עמ' 50; עסיס, תור הזהב, עמ' 159; גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 62; שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רפח; קולפקוף-דין, היסטוריה, עמ' 114.

209 רנייה שם, תעודה 2951, עמ' 546.

210 Guy Geltner, *Flogging Others: Corporal Punishment and Cultural Identity From Antiquity to the Present* (Amsterdam, 2014), 64. בכל הקשור לבתי המשפט הכנסייתיים, בניגוד לתיעוד הארכיוני שמקורו באיטליה ובאנגליה, בספר לא נשמר דבר. עוד על בעיית המקורות בחקר המשפט בספרד הביניימית ראו: Antonio Garcia y Garcia, "Ecclesiastical Procedure in Eastern Central Europe," in: Wilfried Hartmann (ed), *The History of Courts and Procedure in*

למעשה, הקנסות היו שיטת הענישה המועדפת בימי הביניים, במיוחד כאשר הופקו מכך רווחים כלכליים לא מבוטלים.²¹¹ עיון בפוארוס של אראגון מאותם השנים מגלה שהקנסות היו חלק אינטגרלי ממערך הענישה של בתי המשפט העירוניים. כך למשל, נפסק בפוארו של ג'אקה, שעל רצח יש לשלם קנס של 1000 מטבעות.²¹² כמו כן, על שבועת שקר הוטל בפוארו של טרואל קנס של 10 מטבעות שנועד להתחלק בין השופטים העירוניים.²¹³ בהקשר זה יש לציין כי העונשים הפיסקאליים שימשו גם את האינקוויזיטורים, שנקטו לצד הכליאה כמעט תמיד גם בהחרמת רכוש כלפי נאשמים בכפירה.²¹⁴

מנקודת מבטה של הקהילה היהודית הקנסות שימשו כלי ענישה והרתעה על בסיס קבוע מתוקף ההסדרה והאישור שניתנו לשם כך בכתבי הזכויות ובתקנות הקהל. הגם שהקנסות היו חלק בלתי נפרד מהשיטה הפנולוגית של מערכת השפיטה היהודית מקדמת דנא,²¹⁵ הן שיקפו ביסודם סמכות הלכתית חריגה,²¹⁶ והוטלו בדרך כלל בתגובה לעבירות שאפשר היה להציבן בתחתית המדרג הפלילי.²¹⁷ למשל, הכאות,²¹⁸ הפרה של תקנות הקהל

.*Medieval Canon Law* (Washington, D.C, 2016), 394–395.

- | | |
|-----|--|
| 211 | רושה וקירשהיימר, ענישה, עמ' 8–11. |
| 212 | <i>El fuero de Jaca</i> , 27. |
| 213 | <i>El fuero de Teruel</i> , 100. |
| 214 | גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 69. |
| 215 | קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 477–480. |
| 216 | שכן על פי דין תורה אין דנין דיני קנסות בחוץ לארץ (בבבלי). ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ד, סימן שיא. |
| | קירשנבאום שם, עמ' 478. |
| 217 | עסיס, תור הזהב, עמ' 160. |
| 218 | כך יש ללמוד מדברי הריטב"א: [...] "אלא שיקנסו להם בקנס אחר בגופם או בממונם כמו שעושין על הכאות ואנשי קטטות". ראו: שו"ת הריטב"א סימן סז. כמו כן ראו: שו"ת הרא"ש כלל שלשה עשר, סעיף ד: 'ראובן שהכה את שמעון וע"פ תקנת העיר נתחייב ליתן לו מאה זהובים בקנס'. |

בהלכות שחיטה ובדיקה,²¹⁹ הפרת השבועה לא להמר,²²⁰ וחובות לנושים שטרם שולמו.²²¹ יחד עם זאת, לקנסות נודע אפקט ציבורי כולל מאחר והקהילה כולה הייתה ערבה לשילומם.²²²

ניכר שמערכת הקנסות פעלה באופן יעיל. מבחינה זו, הקנסות הוטלו מתוך שאיפה לייצר קורלציה בין סוג העבירה שנעברה לעונש הנגזר ממנה. קונטרס תקנות הקהל שפירסמה קהילת טודלה (Tudela) שבמחוז נבארה בשנת 1304,²²³ ובו סדרה ארוכה של שישה עשר סעיפים במגוון נושאים, כולל סוגיות של ענישה, מאשש נקודה זו. כך, סעיף 3 מתוך התקנון, שהוקדש ל"ביזרוש" (becerros) — קבוצה של אישים שמרדו במנהיגי הקהילה,²²⁴ ובראשם בני משפחת אלרביסה,²²⁵ שהוחרמו לבסוף²²⁶ — מדגים מדרג קנסות דיפרנציאלי:

מי שיראו הקהל להוסיף עליהם שכל מי שיחרף מהם (=ממנהיגי הקהל) או מלטריריד לגדולי הקהל או לבניהם או לאחד מהם בדבור שיפרע למלכות עשרים דינרים שנג'אשיא. ואם יכה אותו ביד שיפרע למלכות חמשים דינרים שנג'אשיא ואם יוציא לו סכין שיפרע למלכות מאתים דינרים שנג'אשיא ואם יכה בו מכה

219 המדובר ביהודה אשבילי שוחט בן העיר ואלנסיה אשר נאשם כי עבר על תקנת המוקדמין לפיה אין לבדוק את הבהמה לאחר שחיטתה כדי לברר האם היא טרפה בטרם בדקו אותה הממונים האחראים על כך. ראו: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימנים תצז-תק. לכך יש להוסיף את השימוש בקנס כאמצעי הרתעה. כך, קצב שנחשד כי שיווק בשר לא כשר ("שיצאת טרפה מתחת ידו") וכתוצאה מכך קופחה פרנסתו פנה לריטב"א שיעיין בדינו. הריטב"א דרש ממנו להצהיר על נאמנותו ('דברי חברות') באיום של אלה או קנס. ראו: שו"ת הריטב"א סימן קכא.

220 הבאילי של טרזונה (Tarazona) קיבל מיהודי קנס של 11 סולידים בגין הפרת שבועה לבל יהמר. אותו יהודי שימש כנראה חבר בית הדין המקומי. ראו: בער, תעודות, א, תעודה 163, סעיף 10, עמ' 197.

221 תעודה שחתומה בידי פדרו השלישי ב-1339 מאשרת שסנטו (שם טוב) אבנאקסק (Sentou) (Abenexec) מברבסטרו (Barbastro) שבמחוז הואסקה חויב לשלם קנס לבאילי הראשי של ואלנסיה בגלל חוב שלא שילם לשמואל פאראג' (Fareig) מואלנסיה. ראו: עסיס (עורך), היהודים במלכות אראגוניה, כרך 5, תעודה 895, עמ' 127.

222 הבאילי של קלעתיוד פדרו דאוסה (Deusa) אישר את הצו שהוציא ג'אומה השני בשנת 1326 לפיו הקהילה היהודית כולה אחראית לתשלום הקנסות במקרה והם לא ישולמו במועד שנקבע לכך. ראו: עסיס שם, תעודה 576, עמ' 5.

223 כך אני למד מהסיפא של סעיף 3: "נתקיימו תקנות אלו בחדש סיון שנת חמשת אלפים וששים וחמש עד תשלום עשרים שנה". ראו: José Luis Lacave, *Los judíos del Reino de Navarra: Documentos hebreos 1297-1486* (Pamplona, 1998), 24

224 כך משער חוסה לאקאווי. ראו: לאקאווי שם, עמ' 31.

225 משפחת סוחרים אמידה שנהגה להלוות כספים למלך ולעשות אתו עסקים. ראו: יום טוב עסיס ומגדלינה רמון, יהודי נאבארה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תש"ן, עמ' 50, 56, 74.

226 לאקאווי שם, סעיף 14, עמ' 29.

שאינה של סכנה שיפרע למלכות חמש מאות דינרים שנג'אשיא ואם יכהו מכה של

סכנה שיפרע כל מה שיגזרו עליו עשרים מגדולי הקהל או רובם.²²⁷

מנהיגי הקהל קידמו מתאם בין סוג העבירה ובין חומרת הענישה, מהלך המבטא שימוש מבוקר בקנסות שלמותר לציין שולמו בחלקם או ברובם לאוצר המלך או לפקידיו.²²⁸ כך, לא הרי קללות וגידופים כהרי הכאות וחבלות, ולא הרי החזקה של נשק קר (סכין) כהרי השימוש בו בפועל. גם בקסטיליה הופעלה הענישה בהתאם לסטנדרטים ולנוהגים המשפטיים המקובלים. רשימת קנסות מהעיר בורגוס שערך פקיד משפטי נוצרי מגלה שקנסות הוטלו בהתאם לחומר העבירה "על החובל או מגדף בחברו, ועל כמה מיני חילול של שבת ויום טוב."²²⁹ ברוח זו נמצא גם ברשימותיהם של פקידי אראגוניה (ונבארה) שציינו את הקנסות שגבו מיהודים אשר עברו על מנהגם ודתם.²³⁰

בהמשך מוסיפה התקנה לקבוע שכל מי שיסייע למורדים (ה"ביזרוש"), או שינסה בדרך זו או אחרת לערער על התקנות, ייקנס בשלוש מאות דינרים. גם סעיף שבע של התקנון מאותה השנה מדגים מתאם דומה: "הסכימו הקהל ישצ"ו (=ישמרהו צורו וגואלו) על כל יהודי שיריב באחת מבתי כנסיות שבעיר הזאת או באלקיסריאה (שוק; מתחם מסחרי) ויתחיל להכות את חברו בידו שיפרע למלכות עשרים דינרים [...] ואם יצא שום דם מאותה הכאה שהכהו בידו יפרע למלכות חמשים דינרים שנג'אשיא."²³¹ על רקע הניסוח הכללי של התקנה והחלתה לפרק זמן ארוך של עשר שנים, ובניגוד לתקנה הקודמת אשר נועדה לאישים ספציפיים, לא ייפלא שהיא באה בעקבות הפרות קודמות של הסדר הציבורי שהפכו לבלתי נסבלות.

בנוסף שימשו הקנסות חלופה לעונשים חמורים שלא בוצעו. תעודה שפרסם הבאילי

227 הו"ל, שם, עמ' 24.

228 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 126-127. הקנסות תרמו תרומה נכבדה לאוצר המלכות ולפעמים שימשו אמצעי של ממש למלא את הקופה הריקה. ראו: עסיס, פשע ואלימות, עמ' 237-238. כמו כן, יש והקנס התחלק בשווה בין גורמים שונים כמו התובע, בית המשפט ומטרות צדקה. ראו: ניומן שם, ב, עמ' 13.

229 בער, תולדות, עמ' 139.

230 שם, עמ' 139-140. כך לדוגמה יהודי אחד נקנס 'בעבור שנשא את כובעו בשבת בלי חוט'. כמו כן, בדוקה נקנס שוחט שלא בדק את סכין השחיטה כהלכה.

231 לאקאווי שם, עמ' 26.

הראשי של אראגון ובה חמישה עשר סעיפים העוסקים כולם באספקטים פוליטיים ואחרים שהתרחשו באראגון בין השנים 1310 ו-1313 ממחישה עניין זה. בעיר סוס (Sos) שבאראגון, לדוגמה, הוגשה תלונה לבאילי לפיה יעקב דה בליטו (de Bellito) ויעקב בן משה סגנאדור (Sagnador) שתכננו את ההתנקשות, שיצאה לפועל, בחיי בואנו סלאמון (Bueno Salamon), בבנו של סלאמון, סקרי (Cecri) ובששון אבן ששון (Sazon Abnexacon), חתנו של סלאמון. אין לדעת מדוע ביקשו לרצוח את בני משפחת סלאמון, אבל המתכננים היו נחושים לעשות כן ולשם כך שכרו את שירותם של הנוצרים גארסיה מרטינו (Garcia Martinez) וקמון פרז (Xemen Perez), גם הם תושבי סוס, תמורת ארבעה עשר סולדים. הרצח המשולש שבוצע בידי המתנקשים הנוצרים הוביל את הבאילי להכריז חרם על מתכנני הרצח. אך למרבה ההפתעה החרם לא יושם בגלל שיהודי סוס סירבו לשתף פעולה עם החרמתם של השניים בחשש פן יבולע להם. עם זאת הוטל על מתכנני הרצח קנס גדול בסך 700 סולידים.²³²

חשוב לציין כי המרת עונש חמור בעונש קל יחסית — קנס במקרה זה — לא יכולה הייתה להתקיים לולא שיתוף פעולה הדוק עם השלטונות. כך, יהודה אלדף (Aladef), מתווך עסקי בכיר מוואלנסיה, הואשם בידי אחד מהמוקדמין, יעקב אבנובה (Abennuba), שנאף עם בחורה יהודייה בשם ג'מילה. עבירה זו, התברר, הצטרפה לתלונות קודמות שהושמעו נגד אלדף בהן התנהגות מאיימת במרחב הציבורי, נזק לרכוש ציבורי ואללימות פיזית.²³³ בעקבות זאת, החרים אבנובה את אלדף שמצדו מיהר לערער על כך למלך. ואמנם, ג'אומה השני חקר את האשמות כנגד אלדף אך החליט לבסוף לגנוז אותן. הוא פסק למחול לו, לא לפני שהשית עליו קנס עצום של 2000 סולידים.²³⁴ המעורבות הבולטת של המלך באה לידי ביטוי גם בביטול קנסות שלא לצורך. כך למשל הורה אלפונסו האינפנטי (ברצלונה 1327) לפקיד הראשי (ויאקר) של העיר אורגל (Urgell) במחוז קאטלוניה, לחדול מהנוהג הנואל של הטלת קנסות ועונשים נוספים על היהודים על פי דרישתם אישים מסוימים רק במטרה לסחוט אותם.²³⁵

232 עסיס, פשע ואללימות, עמ' 236.

233 בער, תעודות, א, תעודה 163, סעיף 15, עמ' 199–200; עסיס, פשע ואללימות, עמ' 233.

234 רנייה, תעודות, תעודה 2832, עמ' 524–525.

235 עסיס (עורך), היהודים במלכות אראגוניה, כרך 4, תעודה 448, עמ' 181.

כפירה באמונה הנוצרית, פגיעה באנשי דת נוצרים, חילול הלחם והיין של המיסה, וכן התרועעות אסורה עם המוחרם, היו רק חלק מאותן סיבות שחייבו את הכנסייה בימי הביניים להטיל חרם. החרם הכנסייתי כלל הדרה מהשתתפות בסקרמנטים בעוד שהנידוי הכנסייתי נקשר בהרחקה דתית וחברתית מדרג נמוך.²³⁶ עם זאת, דומה שהמשתתף ביניהם רב היה על המפריד; אלו גם אלו נאסרו לבוא במגע עם הסביבה, לדבר עם שכנים ומכרים ולהשתתף באירועים פומביים.²³⁷ גם גירוש (זמני או נצחי) – פרקטיקה שנבדלה מהחרם הריטואלי עד לכדי סילוק פיזי – היה צעד ענישה מקובל בימי הביניים אשר שימש גמול או אמצעי כפייה שעה שהתגלה קושי בהרשעתם של עבריינים בעלי מוניטין רע במיוחד.²³⁸

בספרות ההלכה נע החרם בין שלוש משמעויות נבדלות: במובן של איסור, כלומר, כעין שבועה שבית הדין מחייב או אוסר לעשות מעשה מסוים; במובן של הקדש, כאשר אדם מקדיש נכסיו לבדק הבית (למען תחזוקת בית המקדש) או לכוהנים בלשון חרם; ובמובן של ענישה, היינו, הרחקה או הבדלה של אדם מן הציבור, כעין נידוי. הגם שהנידוי והחרם נדמים במבט ראשון כמושגים נרדפים המשמשים לא פעם בערבוביא לשם השגת תכלית משותפת,²³⁹ הם אינם זהים לחלוטין. החרם חמור מן הנידוי, "שיש בו נידוי ויש בו קללה ויש בו אסור הנאה מבני אדם."²⁴⁰ הווה אומר, דרגת הבידול, ההזרה וההדרה החברתית שיוצר החרם גדולים מאלו שיוצר הנידוי.²⁴¹ הדיון הבא יוקדש אפוא לחרם במובן של ענישה. הסקירה עליו

236 Elisabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages* (Berkeley, 1986), 28–29.

237 שם, עמ' 44–54.

238 William Chester Jordan, *From England to France: Felony and Exile in the High Middle Ages*, Princeton (New Jersey, 2015), 7–9, 24–25.

239 ראו למשל שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שצה. בתשובה לשאלה מאישאר (Hijar) שבאראגון שנמענה לרבי חסדאי בר שלמה מטודלה מגולל הריב"ש את נסיבות השאלה כפי שאלה התבררו לו מאת דון שלמה בן לביא: "ראובן נשבע שכל ימי חיי דינה אשתו לא יקח שום אשה להיות חשוקתו או פלגשו. ולא שום אשה אחרת להיות בשום צד וענין מיוחדת לו לתשמיש המטה. ועוד קבל עליו שאם יעבור על זה, שיהיה מנודה ומוחרם לכל קהלות ישראל [...] נכנסתי בזה בעובי הקורה, וגערתני בו ברבים ואמרתי לו כי הוא מוחרם ומנודה לכל קהלות הקדש". ראו: הרשמן, הריב"ש, עמ' קיח.

240 שו"ת הרשב"א, ח"ז, סימן לו; אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך חרם, עמ' שכה – שכו. קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 442–443.

241 הנידוי הוגבל למשך זמן קטן יחסית, בדרך כלל לחודש בלבד. ראו: עסיס, תור הזהב, עמ' 157.

תכלול לא רק את הנידוי, שזהה כאמור ביסודו לחרם, אלא גם את השימוש בפרקטיקות של גירוש או הגלייה (גלות) הקרובים במהותם לנידוי ולחרם.

החרם נכלל בדרך קבע בתוך לקט האופרציות שעמדו לרשותה של הקהילה היהודית כדי לשמור על הסדר הציבורי.²⁴² משום כך, ניתן להניח שהשימוש בו היה שכיח למדי. אות לכך ניתן למצוא בנוכחות הבולטת של כינויי החרם בתעודות בלועזית.²⁴³ לצד החרם אפשר היה למצוא לעיתים רחוקות גם ענישה באמצעות גלות, צעד דרקוני שנועד להביס את הפשע על ידי סילוקו של הפושע.²⁴⁴ פררוגטיבות אלו הוצאו לפועל על ידי הקהילה ברם הם לא ביטלו את זכותו של הבאילי לשפוט את היהודים כראות עיניו בנושאים אזרחיים ופוליטיים.²⁴⁵ הגם שהחרם אושר בקביעות בכתבי הזכויות, כאמצעי ענישה אופציונאלי הוא שימש גם כדי לטפל בהפרות חוק ספורדיות של אישים ספציפיים. כך בשנת 1290 העניק אלפונסו השלישי רשות לקהילת הואסקה לנדות מן העיר את אברהם אבגאטו (Avegato) ומשפחתו משום שהלה ביזה והשמיץ כמה יהודים מבין חברי הקהילה.²⁴⁶ איננו יודעים מי הם אותם יהודים אשר בגינם נאלץ אבגאטו לעזוב את העיר, אבל לא בלתי סביר לשער שמדובר היה בגורמים בעלי מעמד חברתי וכלכלי.

מעורבותו האקטיבית של המלך ניכרה לא רק באשרור חרמים על אישים ספציפיים כי אם גם בביטולם. כך הורה פדרו האינפנטי לזקנים (adelantados) של ואלנסיה בשנת 1294 לבטל את החרם שהטילו על אסתר בת נבילה (Nabeyla) כיוון שלא הוגשה נגדה תלונה מוקדמת. אין לדעת מדוע אסתר הוחרמה מלכתחילה. כל שידוע הוא שהיא הוחרמה לתקופה של עשר שנים ונאסר עליה לגור בעיר ולקיים קשרים עם קרוביה. תהיה אשר תהיה העילה להחרמת אסתר ולגירושה מהעיר, ברי שהיא הוחרמה בלי לקבל אישור מהמלך. ואמנם ביקש

242 ראו לדוגמה בפריבילגיה שהעניק המלך ג'אומה הראשון לבאילי של ברצלונה בשנת 1272 ובה הרשאה למנות איש אחד או יותר שיטפלו בעבירות של השמצות ופגיעות גופניות. הממונים רשאים במקרה הצורך לקנוס, להחרים ולגרש מן העיר את העבריינים. : בער, תעודות, א, תעודה 106, עמ' 117; רנייה, תעודות, תעודות 823 ו-2629.

243 עסיס, מלכות אראגוניה, עמ' 60. כך לדוגמה nitduy, niduy, eniduy מופיעים לא אחת בתעודות הארכיוניות. ראו: בער, תעודות, תעודות 269, 287 ו-330.

244 ראו: בער שם, תעודה 253, סעיף 10, עמ' 354; ה"ל, תעודה 348, עמ' 527; רנייה שם, תעודה 823, עמ' 149; ה"ל, תעודה 2623, עמ' 487.

245 ה"ל, תעודה 823.

246 ה"ל, תעודה 2230, עמ' 393.

פדרו להבהיר לקהילה שאין לה רשות להחרים איש ללא הסכמתו ובפרט כאשר לא התקבלה כל תלונה רשמית כנגד המוחרמת.²⁴⁷ באופן דומה האינפנטי ז'ואן הראשון בשנת 1381 השעה את הגירוש למשך שתיים-עשרה שנה מכל רחבי קאטלוניה שגזרו נאמני הקהל בברצלונה ובראשם חסדאי קרשקש על משה חנוך, ממקרוביה של המלכה, אשר נטען כי הוציא דיבה על נאמני הקהל.²⁴⁸

גם גורמי שלטון אחרים, לבד מהמלך, גילו מעורבות ניכרת בסכסוכים פנימיים שהתרחשו בתוככי הקהילה היהודית. כך הפצירו 'הנכבד הפקיד הגדול' (ייתכן וכינוי זה רומז לבאילי המקומי) וגיסו האלקאיד (פקיד בעל סמכות שיפוטית) בראשי הקהל של הקהילה המקומית (את שמה אין לדעת) לבטל את החרם שהטילו על שלמה פולו,²⁴⁹ חרם שניתקן על דעת רבים.²⁵⁰ הלה, קצב יהודי, תקף בסכין קצב יהודי אחר עמו היה מסוכסך, כפי הנראה, על רקע עסקי. מנגד, הכה הקצב המותקף בתגובה את אשת המכה, שלמה פולו. הדפוס החוזר ונשנה של קטטות אלימות ("היו מתקוטטים יום יום") הצטרף להפרות קודמות של הסדר הציבורי מצדם של השניים. במצב עניינים זה, לקהילה לא נותרה כל ברירה זולת להחרים את שני הקצבים הסוררים ("ויהי בראות עיני העדה ויראו מאד [מ]מעשיהם המקולקלים מקדם ומחדש פן יהיה להם לפוקה ולמכשול חס ושלוש עד שגזרו עליהם תקנתם").²⁵¹

החרם שהוטל על שלמה פולו, ככל הנראה יהודי בעל מעמד וקשרים שנצברו או נוצרו למרות היותו קצב, הוביל כאמור למסע לחצים כבד של גורמי שלטון לבטל לאתגר את החרם שהושת עליו. הלחץ נתן את אותותיו וראשי הקהל פנו לרייטב"א כדי לשאול האם ניתן לבטל את החרם החמור. לשם כך הם אף העלו תרחיש מפי עדים נאמנים לפיו קיים חשש סביר ששלמה פולו ימיר את דתו אם לא יתירו לו את החרם ("שאוילי יצא מן הכלל אם אינן מתירין לו אומנותו לתת לו כפי מחיתו").²⁵² חששות אלו, כפי שאראה בהמשך, אתגרו, עיצבו

247 הנ"ל, תעודה 2555, עמ' 476.

248 בער, תולדות, עמ' 251-252.

249 שו"ת הריטב"א סימן סז.

250 מושג בהלכות נדרים המשמש גם בהתחייבויות שונות בין בשבועה ובין בחרם. בהקשר זה, חרם שנעשה על דעת רבים הינו חרם בעל תוקף משפטי חזק שקשה עד בלתי אפשרי לבטלו. ראו: בבלי, מכות טז ע"א.

251 שו"ת הריטב"א שם.

252 שם.

והוסיפו לא פעם ללוות את מערכת השיקולים לה נדרש הפוסק. ועם זאת, יש לשים לב לכך שהקצב השני, זה שהותקף על ידי שלמה פולו, נעדר ממסכת הלחצים והלבטים (כמו האיום בהמרת דת) שטרדו את שלוותה של הקהילה, מה שמלמד אולי על מעמדו החברתי הנמוך. כך, הגם ששניהם היו קצבים השייכים לכאורה לאותו מעמד חברתי, ההבדל ביניהם טמון בקשרים עם אישים נוצרים רמי דרג.

נוכח הנסיבות הפליליות המקלות הקיימות בשאלה טען הריטב"א כי מלכתחילה לא הייתה הצדקה של ממש להטיל חרם על שלמה פולו, אלא לכל היותר להשית עליו קנס ("וחוץ מכבוד הקהל יצ"ו לפי דעתי הפריזו מאד בגזירתם [...]) מה להם להחרים על מאכלם ולהפסיד חיותם, אלא שיקנסו להם בקנס אחר בגופם או בממונם כמו שעושין על הכאות ואנשי קטנות").²⁵³ עם זאת, אחרי שהחרם כבר ניתן יש לדעתו למצוא פתח להיתר בעיקר בגלל ההשלכות ההרסניות של החרם על פרנסת שלמה פולו ובני משפחתו ("וכי תלו ביה טפלין=ילדים קטנים) ואימא זקנה וקרוב הדבר לבטול חיות נפשות רבות"),²⁵⁴ כמו גם, בשל החשש הממשי שאם החרם לא יותר עשוי שלמה פולו להמיר את דתו ("וכ"ש[=כל שכן] בהיות בדבר החשש הרע הזה אשר לא יזכר").²⁵⁵

החרם הקהילתי — הממשי והפוטנציאלי — היה למעשה אמצעי קונסטיטוציוני שגור שנועד למשמע את הפרט ולהפכו לחלק בלתי נפרד של הקולקטיב הצייתן. ככזה הוא הופעל כנגד עבריינים, מלשינים, ונון־קונפורמיסטים שהיוו איום על שלומה של הקהילה, על לכידותה הפנימית, על מוקדי הכוח שלה וכן על המוסדות האוטוריטטיביים שפעלו בשמה. השימוש בחרם הבטיח עמידה בהסכמים וכיבוד חוזים, ובעיקר את קיומם של תקנות הקהל ('הסכמות').²⁵⁶ לכן ניתן למצוא תדיר בספרות השו"ת אוהרות חריפות המעוגנות בהטלת חרם על כל מי שיעז להפר או לצאת חוצץ כנגד תקנות הקהל. כך, הליכה לערכאות של גוים,²⁵⁷

253 שם.

254 שם.

255 שם.

256 אודות תוקפן של ההסכמות ומעמדם ההלכתי: מנחם אלון, המשפט העברי, עמ' 569–580.

257 שו"ת הרשב"א, ח"ז, סימן קמב.

משחק בקוביא,²⁵⁸ קידושי אישה ללא רשות וללא סמכות,²⁵⁹ זיוף מסמכים,²⁶⁰ עשיית מלאכה בחול המועד,²⁶¹ הפרת שבועה,²⁶² סירוב לשלם את מס המלך,²⁶³ והחזקה או תקיפה אלימה בסכין,²⁶⁴ מדגימים פסיפס מזוקק מתוך ספקטרום כולל של האתגרים החברתיים והדתיים איתם נדרשה הקהילה להתמודד. יתר על כן, הללו מדגימים את הנסיון של החרם לבלום נורמות פסולות שהכו שורש בחיים הציבוריים.

החרם פעל לא רק כסנקציה חברתית שנועדה לתמוך בקיום תקנות הקהל ולהעניק להם תוקף אלא גם הופעל בענישה על עבירות קונקרטיות. כך למשל נשאל הרשב"א אודות "איש אחד עשיר וזהיר במצות" אשר ביקש לבנות לעצמו "חצר אחת" ולשם כך שכר פועלים גויים. לדאבונו של האיש, וכפי הנראה ללא ידיעתו, התברר כי הפועלים ששכר עובדים בשבילו גם בשבת. בעקבות זאת נקרא האיש לבירור אצל מנהיגי הקהל:

קראוהו ראשי הקהל שהם י"ב, ונשבע בנקיטת חפץ שלא ידע שעושיין מלאכה שם. וקבל עליו מה שהדין נותן. ועוד שיתן קנס על מה שאירע. ולא רצו והסכימו ונדוהו. ועוד הטילו קנס על נדויו וחרה לו עד מוות על נדויו. וישב בנדויו ה' ימים.²⁶⁵

התגובה המידית והחריפה של ראשי הקהל לנוכח חילול השבת שהתבצע תחת חסותו של האיש, חרף הסכמתו לשאת באחריות על מעשיו ואף לשלם קנס על כך, מלמדת עד כמה מתוחים היו יחסי הכוח בין היחיד ובין מנהיגיו, במיוחד כאשר מדובר על בעל ממון ומעמד חברתי. כך, נוסף לנידוי, להשפלה ולביזוי הנובעים, בין היתר, בשל מעמדו של האיש, שמהם

258 הנ"ל, שם, סימן רמד.

259 הנ"ל, החדשות, סימן קיז.

260 הנ"ל, שם, סימן רלב.

261 שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שנב.

262 הנ"ל, ח"ב, סימן שצה.

263 סעיף 15 של תקנות הקהל של טודלה מ-25 בספטמבר שנת 1287 מציין שמי שיסרב לשלם את המסים הקבועים או החד פעמיים שהמלך דורש יהיה בנידוי חמישים שנה. תקנה זו נתקנה למשך חמש שנים. ראו: לאקאווי, היהודים, עמ' 29-30.

264 על פי סעיף 6 של תקנות הקהל של טודלה מהחודשים מאי-יוני שנת 1305, הוחלט שמי שיוציא סכין במריבה יהיה בנידוי גמור שנה אחת. לחילופין, מי שישתמש בסכין יהיה בנידוי גמור למשך חמש שנים. תקנה זו נקבעה למשך עשרים שנה. ראו: לאקאווי שם, עמ' 25-26 והשווה לסעיף 14 עמ' 29.

265 שו"ת הרשב"א, ח"ד, סימן שטו.

ביקש להימנע, נוסף כעת לבקשתו גם קנס. אלא ככל שהקנס הוסכם והובן, הנידוי היה בלתי נסבל מבחינתו ("וחרה לו עד מוות על נידויו"²⁶⁶), ועל כן סירב האיש לשלם את הקנס עד אשר ישקלו מחדש את ביטול הנידוי שהושת עליו. הרשב"א בתגובה מחזק את ידיהם של ראשי הקהל. למרבה העניין, הוא מצדיק את פסיקתם לנדות את האיש הגם שהלה לא ידע ולא הסכים לעבודת הפועלים בשבת. בעיניו של הרשב"א, "יש לדונם לכף זכות מפני שרוב העולם עכשיו אינן בני תורה קרוב הדבר לבא לידי תקלה גדולה ונמצא ש"ש (=שם שמים) מתחלל וכל כיוצא מזה מצוה ומנהג ותיקין."²⁶⁷ הסיטואציה העומדת לפנינו, טוען הרשב"א, איננה של אדם פרטי שאפשר להפך בזכותו, כי אם מקרה מבחן בעל השלכה נורמטיבית ציבורית כוללת. אשר על כן יש להתחשב בקונטקסט החברתי לפיו "רוב העולם" איננו מודע או איננו בקי בדיני ההלכה, מה שעשוי להוביל להידרדרות במדרון החלקלק בואכה פריצת גדר מוחלטת. לכן טוב עשו אנשי הקהילה שנידו את האיש "לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך."²⁶⁸

הבידול הפיזי והחברתי שהיה מנת חלקם של המנודה והמוחרם נפרס על פני מעגל השנה ומעגל החיים, ונחשב במובנים רבים לטוטאלי.²⁶⁹ הוא התאפיין בסממנים חיצוניים כמו האיסור על תספורת וכיבוס, בהגבלה על צירוף למניין עשרה לכל דבר שבקדושה; ובמקרה שהמנודה נפטר, גם באיסור להספיד וללוות את מיטתו. יתר על המנודה, נאסר על המוחרם ליצור קשרי מסחר ולימוד עם סביבתו, ולהפך.²⁷⁰ איסורים אלו, נראים דרקוניים למדי ומשום כך לא ייפלא שהמוחרמים עשו כל אשר לאל ידם כדי לבטלם,²⁷¹ או לחלופין, להפר אותם.²⁷²

266 פרפרזה על דברי יונה הנביא. ראו: יונה ד ט

267 שו"ת הרשב"א שם.

268 שם שם.

269 הטוטאליות של החרם באה לידי ביטוי מובחן יותר כאשר החרם הושת בעקבות סכסוך עם ראשי הקהילה. כך אירע ליוסף ביסבל (Bisbal) מהוסטלריק (Hostalric) שבמחוז גירונה בשנת 1338, כאשר נאמני גירונה ('המזכירים') גזרו עליו נידוי וחרם אחרי שזה האשים אותם כי קיבלו כספים שלא כדין. ראו: עסיס (עורך), היהודים במלכות אראגוניה, כרך 5, תעודה 850, עמ' 110.

270 רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות תלמוד תורה, הלכות ב-ה.

271 כפי שציינתי לעיל וכפי שאראה בהמשך, אירע והמוחרם כרך את ביטול החרם שהושת עליו בהמרת דת.

272 כך נשמע מתיאורו של הרא"ש. לדבריו, ר' יעקב בן משה דבאליניסיה (Palencia) המכונה ה'משוגע' הצטווה להיות מנודה מקהילתו בעקבות חילול שבת שהתבצע על פי הוראתו ונקבע שאם יפר את הנידוי שהוטל עליו כי אז יתחייב קנס של אלף זוז למלך יר"ה. : שו"ת הרא"ש, כלל כא, סימנים: ח, ט - ב; בער, תולדות, עמ' 187. לא ידועה הסיבה המדויקת שבגינה תויג יעקב בן משה כמשוגע אך

אך דומה שהם חמורים פחות ונסבלים יותר בהשוואה להשלכות החברתיות הנוספות שנשא עמו החרם במחוזות ספרד. כך למשל צידד ג'אומה השני בזכותה של קהילת טורטוסה להדיר לווים סוררים מהשתתפות בתפילות הציבור.²⁷³ ברוח זו, נמצא בטודלה נוסח חרם חריף על 'ראובן' אם זה יפר את שבועתו לקחת אישה נוספת על אשתו: "שיהיה מנודה ומוחרם לכל קהלות ישראל ויהיה פתו פת כותי ויינו יין נסך [...] ויהיה כח ורשות לכל דייני ישראל ולכל חזניהם ולכל שלוחיהם להכריזו כמוחרם ומנודה בכל בתי כנסיות שיהיו חזניהם מהנה." ²⁷⁴ על פי החרם (שהתממש לבסוף), נחשב ראובן לגוי או לסמי גוי, אשר אוסר לא פחות מאשר את לחמו ויינו, ובגין מעשיו מיועד להיות מנותק מכל הקשר חברתי ללא הגבלה של זמן ומקום.

ענין נוסף שמשקף הרעה במצבו של המוחרם קשור ליכולת שלו לתקשר עם הסביבה. הריב"ש, כמו הרשב"א שקדם לו, קבע כי למרות שאין איסור במישור העקרוני לדבר עם המוחרם, ומן הדין מותר לדבר עמו, אף על פי כן נראה "שאין ראוי להרבות שיחה עמו כיון שהוא מרוחק ומובדל משאר העם."²⁷⁵ עמדה זו, הגם שהיא נוטה להחמיר עם המוחרם היא עדיין מותירה בידו את הזכות המינימלית לתקשר עם סביבתו. והנה, בהמשך דבריו, כמו חוזר הריב"ש מדבריו הקודמים וקובע שיש להימנע כליל ממגע אפשרי עם המוחרם: "ואנו נוהגים להכריז על המנודה או המוחרם בשווקים וברחובות ומצוים עליו שישב בביתו ולא יצא לחוץ ידבר כדי שלא יכשלו בו רבים [...] וכן שינהוג אסור בנעילת הסנדל כדי שיכנע לבבו, ואע"פ שמן הדין אינו אסור בו."²⁷⁶ פסיקתו של הריב"ש, המתבססת על המנהג המקומי, מגבילה את תנועתו של המוחרם וגוזרת עליו הסגר. דומה שבכך הריב"ש כמו הופך את היוצרות. כך, במקום להפנות את ההוראות בדבר הסנקציה החברתית שיש

התיאור הנוסף שנקשר בשמו כ'חסר מוח' וכשוטה 'חסר דעת' מרמז שהשיגעון שיוחס לו לא היה תולדה של הפרעה נפשית אלא של פרשנות או הבנה שגויות. יש לציין עוד כי אחת הדרכים להתמודד עם משוגעים בימי הביניים היתה להתעלם מהם או להרחיקם. ראו: אפרים שהם-שטיינר, חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ח, עמ' 144-148.

273 בנקודה זו, יש לציין, שלהבדיל מהחרם האינדיבידואלי שהוטל באשכנז, בספרד החרם היה קהילתי, והוא כלל איסור גורף על המוחרם להיכנס לבית הכנסת. ראו: עסיס, תור הזהב, עמ' 158.

274 שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שצה.

275 ה"ל, ח"א, סימן קעג.

276 שם שם.

לנהוג במוחרם כלפי ציבור המחרימים, מפנה הריב"ש את אותן ההוראות כלפי המוחרם עצמו. הוא זה אשר נדרש כעת לנהוג נידוי בעצמו בכוחות עצמו, זאת כדי למנוע מהציבור לעבור על האיסור להתקרב אל ארבע אמותיו. יתרה מזו, מתוך תפישה פדגוגית של הענישה, הריב"ש אף אוסר על המוחרם ללבוש נעלי עור ("נעילת הסנדל"), הגם שאין איסור שמורה כן בפירוש, שמא מתוך כך ייכנע לבו וישוב בתשובה.

כאמור, החרם שהתאפיין בהדרה פיזית הפליג לעיתים רחוקות אף לכדי גירוש או הגליה של המוחרם אל מחוץ לעיר לפרק זמן ארוך.²⁷⁷ כך אירע ליצחק בן אברהם מדרו ולשותפו לפשע אברהם בן יוסף בן פלאס שעה "שנמצאו בבית הכנסת הנה בדרוקה בלילה בעוד שישנים הקהל על מטותיהם, והתחילו לשבר דלתות ההיכל אשר בתוכו ס"ת (=ספרי התורה) כדי לגנוב הכסף שעליהן, ושמו אותם במשמר (=בית הכלא) וברחו שניהם מן המשמר."²⁷⁸ בעקבות ניסיון הגניבה הכושל ובעיקר בגלל חילול הקודש וביזוי התורה שהתלוו אליו תקנו קהילת דרוקא בשנת 1314²⁷⁹ חרם חמור על דעת רבים באישור ובהסכמת הקהילה והרבנים: ר' אשר²⁸⁰ ור' יום טוב בן אל-אשבילי (הריטב"א; 1250-1330).²⁸¹

כתב החרם הוקדש תחילה לג'מילה אשת אברהם מדרו ולילדיה נסים, צבח, יוסף ואורו, ביתה של ג'מילה, אשר לפי התקנה, "נוהגין בעניינים רבים ביניהם ורעים ומקלים לכל בני העיר הזאת, ואין לקהל הנז' (=הנוכח) משום אחד מהם מס רק דברי ריבות והומיות, ואין נוהגי' עם הקהל הנז' כמנהג שאר שכני העיר הזאת [...] ועוד שיש להם שמע רע במיני עברות."²⁸² פרט להתחמקות מהשתתפות בתשלום מסי הקהילה איננו יודעים בוודאות מה היו טיבם של העבירות שיוחסו למשפחת מדרו. מכל מקום, מגוון העבירות שנקשר בשמם הצטבר לכדי מסה קריטית שהפכה לבלתי נסבלת עבור קהילת דרוקא שהחליטה "בגזרה

277 כפי שכבר הראיתי לעיל. ראו: רנייה, תעודות, תעודות 2230, עמ' 393; תעודה 2555, עמ' 476.

278 שו"ת הריטב"א סימן קנט.

279 כך עולה מהחתימה של התקנה: "הסכימו הקהל הנז' חרם על כל העובר [...] ביום שבת שנים ועשרים יום לחדש שבט שנת חמשת אלפים וארבע ושבועים ליצירה בכאן בדרוקה". ראו: שו"ת הריטב"א שם.

280 המהדיר יוסף קאפח שיער שמדובר ברא"ש מטולדו אך להבנתי אין להשערה זו ביסוס ממשי שכן לא מצאנו שהריטב"א הפנה או התייחס בהזדמנויות נוספות בשו"ת שחיבר לתורתו של הרא"ש זולת במקום זה. ייתכן אולי שמדובר על אביו של רבינו בחיי, ר' אשר.

281 שו"ת הריטב"א שם, עמ' קפט.

282 שם, עמ' קפח.

שרירא וקיימא" ובהסכמת המלך יר"ה (ירום הודו) כי ג'מילה וילדיה לא יוכלו עוד לדור בדרוקה כמו גם לקיים קשרים עם בני המקום ולהפך, במשך חמש שנים רצופות. ג'מילה וילדיה שלא יכלו לשאת את החרם החריף שנגזר עליהם, המירו את דתם והתנצרו.

חלקו השני של החרם התייחס כאמור לניסיון הגניבה הנפשע של יצחק בן אברהם מדרו ואברהם בן יוסף בן פלאס. נראה ששני החרמות, הן של ג'מילה וילדיה והן של יצחק מדרו ואברהם בן יוסף בן פלאס, נכרכו יחדיו זה בזה באותה התקנה לא רק בגלל העובדה שיצחק מדרו היה בנה של ג'מילה, אלא גם בגלל שהיה שותף פעיל במוניטין הרע שצברה משפחתו. המזימה לגנוב את תפוחי הכסף (כינוי לכתר שעל ספר התורה)²⁸³ זו שנעשתה "בשאת נפש וביד רמה" הציתה את חמתה של קהילת דרוקה שבתגובה החרימה וגירשה את יצחק מדרו "שלא ידור בכאן בדרוקה מהיום ועד חמש שנים רצופות, ולא ישא ולא יתן עמו שום בר ישראל ולא בת ישראל מדרי דרוקה."²⁸⁴ גם אברהם בן יוסף, שותפו לפשע של יצחק מדרו, הוחרם ונגזר עליו לעזוב את דרוקה לתקופה של חמש שנים, זאת למרות שרק נחשד כשותף לביצוע הפשע ולמרות המוניטין הטוב של הוריו שנודעו בתרומתם לקהילה.²⁸⁵

החרם שהושת על צמד הגנבים יצחק ואברהם היה חריג בחומרתו לא רק מפני שהשתרע על פני תקופה ארוכה בת חמש שנים שבה נותקו השניים מעירם, מקהילתם, ממשפחתם וממשלח-ידם, אלא גם בשל טקס ההחרמה שכונן אותו. על פי התקנה, ההכרזה על החרם נועדה להיות בבית הכנסת "בתוקף אלות וחרמות עם שופרות ועם שני אנשים מהקהל הנו' מעוטפים."²⁸⁶ מקום ההתרחשות הפומבי (בית כנסת), דרגת החרם ("בתוקף אלות וחרמות") ואביזרי הטקס (שופר וטליתות שכמו מזכירים למוחרמים את יום הדין, את יום הכיפורים) כמו מסמנים את המטרה שלשמה נועד כל הטקס והיא, האיום, החרדה והמורא מפני הנומינוזי.²⁸⁷ ענין נוסף שהבליט את חומרת החרם נגע להישנות הטקס פעמיים כאשר כל גנב בתורו נאלץ לחוות את טקס ההחרמה המשפיל והמאיים.²⁸⁸

283 על כתר התורה ועיצובו במסורת הספרדית, ראו: ברכה יניב, הכתר לספר תורה בספרד: ניסיון לשחזור, תרביץ עד, ג (תשסה), עמ' 423-439.

284 שו"ת הריטב"א שם.

285 שם שם.

286 שם, עמ' קפט.

287 רודולף אוטו, הקדושה: על הלא רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 9-12.

288 גם ביחס ל"הודאות", כאשר הצהירו אנשי הקהילה על ערך הרכוש שברשותם כדי למנוע זיופים

אולם בזה לא תם עונשם של השניים. על פי התקנה, הפרה בוטה של החרם בתוך פרק הזמן שהוקצב לכך מראש הייתה עשויה להמיט עליהם ענישה משפילה במיוחד. כך למשל, הסכימו הקהל, לגלח את שערם "ברחוב המבצר של היהודים," במעמד ציבור רב, אם יופיעו חלילה בשערי דרוקה. אקט פוגעני זה, שנטל את תפארתם החיצונית,²⁸⁹ נועד כפי הנראה לקעקע את זהותם העצמית ולהטביע בהם אות קלון.²⁹⁰ בנוסף, גילוח השער סייע לסמן, לחדד ולחזק את הגבולות בין המותר והאסור, בין הנורמטיבי והפתולוגי. כמו כן, במקרה של הפרת החרם ראויים היו צמד הגנבים גם למלקות מבישות בפומבי: "וילקו אותם מלקיות הרבה לפי אומד ב"ד (= בית דין) לפחות ד' מלקיות לכל א' וא' (=ואחד) מהם ערומים ברחוב המבצר הנז', לכבוד התורה הקדושה שזלזלו וזלזול גדול ורע."²⁹¹ בנוסף, נקבע שהחרם וההגבלות הקשות שהושתו על השניים לא זו בלבד שיהיו תקפים בחייהם אלא יהיו שרירים וקיימים אף לאחר מותם ובתנאי שיחולו בתוך חמש שנים להחרמתם. כך נאסר על מי מקרוביהם לערוך עבורם השכבה ולומר עליהם קדיש או קינה.²⁹² יתרה מזו, נאסר על בני משפחתם, בחרם וקנס של מאה זהובים שישולמו לקופת המלך, להסתייע בגורמי חוץ "משום גוי ולא משום שלטון ולא משום ארמאי בעולם, כדי לפייס לקהל הנז' [...]" כדי לבטל שום דבר מתקנה זו כל זמן הנז'.²⁹³

החשש מפני ההשלכות החריפות והבלתי צפויות של החרם לנוכח ההתפתחות המצערת שאירעה עם ג'מילה וילדי — שבחרו כאמור להמיר את דתם ולהתנצר — בצד

בתשלום המס, יש לציין, הוטלו חרמות שונים. ראו למשל: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן תנז. באורח דומה, הופעל החרם הריטואלי גם בארל שפרובנס הן בעת קבלת ה"הודאות", והן כדי למשמע את אלו שעברו על התורה וההלכה. ראו: בן שלום, יהודי פרובנס, עמ' 66.

קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 416–418. 289

ענישה באמצעות אותות קלון הייתה רווחת למדי בימי הביניים והשתמשו בה שופטים עירוניים ואינקוויזיטורים. כך למשל, חשודים שהיו מעורבים בכפירה או בסיוע לכופרים נדרשו ללכת עם בגד צהוב שעליו התנוסס (מקדימה ומאחורה) צלב גדול, ולעיתים אף שני צלבים. פילוח רשימותיו של ברנאר גי מלמד ש-21.5% מסך הנענשים, חוו סוג זה של ענישה. ראו: גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 68–69. גם בפוארו של סרגוסה תחת הסעיף שהוקדש לעדי שקר בולט עונש הקלון: 'אם הוכח שהעדים הם עדי שקר והם מעידים ביחד עם עדים אחרים, יגלחו את שיער ראשם בצורת צלב ויטביעו על מצחם צלב על ידי ברזל רותח, ויגורשו מן העיר כי הם שקרנים ואנשי בליעל. כי לכל מקום שילכו ישמיעו קול פעמונים ותיוודע אשמתם ורשעותם בכל רחבי העולם'. ראו: *Fueros de Borja y Zaragoza*, 44.

שו"ת הריטב"א, שם. 291

שם שם. 292

שם שם. 293

החרטה הכנה שהביע אברהם בן יוסף והמוניטין הטוב של משפחתו, הובילו את קהילת דרוקה לשאול את הריטב"א האם ניתן הלכתית לבטל את החרם של אברהם בן יוסף, שכזכור ניתן על דעת רבים. מבחינתו של הריטב"א, אברהם בן יוסף הגם שפשע, עניינו חריג ויצא מן הכלל. כך, יש לבטל את החרם שנגזר עליו ולהמירו בעונש אחר כדי לאפשר לו לשוב בתשובה ולכפר על פשעו. בעיניו של הריטב"א, לבד מהפקפוק שיש להטיל בתוקפו ההלכתי של החרם שלדידו לא נחשב לחרם על דעת רבים, יש לשקול עוד את האפשרות שענישה חמורה תגרום לאברהם בן יוסף לצאת לתרבות רעה. לכן הסיק הריטב"א שחרם חמור, אפילו כזה שניתקן על דעת רבים, יש לו הפרה לדבר מצוה, ואין לך מצוה גדולה מזו "להציל נפש מישראל מקלקול ע"ז (=עבודה זרה) ולהחזירו בתשובה".²⁹⁴ תשובה מאלפת זו של הריטב"א מהדהדת אפוא את מדיניות הענישה בה דגל, את תפיסת הענישה כאקט חינוכי או שיקומי ששיאו כפרה ותשובה.²⁹⁵ לא פחות חשוב מכך, תשובה זו מפנה זרקור לנסיבות ההיסטוריות הייחודיות שכוננו אותה בצל המרות הדת.

אבקש עתה למקם את האולטימטום שהונח לפני הריטב"א (שניתן לראות בו אקט טהור של סחטנות) בתוך קונטקסט היסטורי נרחב על מנת לעמוד מקרוב על תופעת ההמרה לנצרות לפני שנת 1391. השימוש באיום בהמרת דת כדי להשפיע על החלטות בתי הדין כמו גם העריקה בפועל של יחידים יהודים לחברת הרוב הנוצרית, יש לציין, היו לא רק טקטיקות פוליטיות נכלוליות אלא אמצעי חיוני שנועד להיטיב את מעמדם החברתי והכלכלי של המומרים. יוסף שצמילר שבחן את המרות הדת הוולונטריות באירופה המערבית בין השנים 1200-1500 הראה שהמוטיבציות להמרה לפני שנת 1391 (קנ"א), לא נבעו בדרך כלל מסיבות אידיאולוגיות, תוך אימוץ של הדוקטרינה הנוצרית, אלא נעו בעיקר בין הטבת מעמדם האישי

294 שם, עמ' קצ. מעניין לציין, שהחשש מפני המרת דת לא השפיע על החרם שנגזר על יצחק בן אברהם מדרו. מאד ייתכן שלא היה די בכך כדי להקל מעליו את העונש זאת בשל המוניטין הרע שצברה משפחתו.

295 מומנט התשובה שימש שיקול מרכזי בהקלת עונשו של העבריינן גם במשנתו של הרשב"א. כך נשאל הרשב"א: עוד אמרת שיש שם נער כהן ונחשד בעבירה ומנעת ממנו מתנות כהונה, ונשבע שלא ישוב לקלולו ועבר על קלקולו ונתייחד עם העריות [...] ואחר כך בא לפניך כמתנצל ואומר כי עבר באחרות ולא בזו וקבל עליו כל מה שתפשוט (!) עליו". בתגובה השיב הרשב"א: "אם רואה אתה שחזר בו נס נא אותו ותן דעתך עליו אם יתחרט וישוב מדרכו הרעה יסרהו קצת על הקודם ופשוט ידך אליו לקבלו בתשובה. בהמשך, הוסיף הרשב"א לחדד את עמדתו: "ואם הנער הזה רואה אתה שהוא מתחרט וחוזר מדרכו הרעה הניחהו ויתן לו מי שיתן. ואף על פי שיש לחוש שמא מחמת יראת המתנות חוזר, אין אני רואה כל כך עכוב". ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רלט.

של המומרים (לדוגמה, המרה של אישה מוכה כדי לברוח מבעל מתעלל, או לחילופין, מימוש אהבה חדשה לבן זוג מומר), ובין שיפור במעמדם המשפטי או הסוציאלי.²⁹⁶ פאולה טרטקוף שחקרה אף היא את הפרופיל של המומרים לפני שנת 1391 טענה שחלק ניכר מהם המירו את דתם מתוך בריחה ממצבי ייאוש כלכליים, אישיים ומשפטיים.²⁹⁷ עיון במעשה בית דין מהעיר ג'טיבה שבאראגון לפני שנת 1383 מגלה שמשפחה יהודית שלמה הביעה את נכונותה להתנצר אם חלילה ילקח משהו מהם לכלא או יוחרם על ידי הקהילה היהודית.²⁹⁸ כך גם ניכר בשאלה שנשלחה לריב"ש בשנת 1375 ובה הביעו בני משפחתו של יצחק בן עצפורה את חששם שאם יוחרם על שעבר על שבועתו לבל יקח פלגש על אשתו "אולי יקדיח תבשילו ברבים, ויפרוק עול ינתק מוסרות במעשה, כאשר התחיל בדבור."²⁹⁹ יתרה מזו, ההמרה לנצרות שימשה צידוק שבדיעבד להקלה או ביטול אבסולוטי של עונשים. כך, במטרה להפחית מעונשו לאחר שנאשם בשנת 1312, לצד שני יהודים נוספים, בשידול שתי בחורות גרמניות להתגייר, בחר בנבישת ברזילי להתנצר.³⁰⁰ ברוח זו, העניק המלך פדרו הרביעי בשנת 1381 מחילה ליהודי שנדון למלקות אחרי שהלה התנצר יחד עם אשתו וחמשת ילדיהם.³⁰¹ בנוסף, כפי שהוכיחה אלכסנדרה גרסון, ההמרה לנצרות הרימה תרומה ניכרת לשיפור במצבו הכלכלי של המומר, או שימשה למצער מפלט נוח מפני תשלום מס, במיוחד אחרי המגפה השחורה בשנת 1348 והמיסוי הכבד שהוטל בעקבותיה על היהודים.³⁰² כך או

Joseph Shatzmiller, "Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200–1500", in 296
Cross Cultural Convergences in the Crusader Period (1995), 302–309.

טרטקוף, בין יהודי ונוצרי, עמ' 70–72. 297

המדובר שם ב'ראובן' שנאשם כי הפר את הנידוי שהוטל על 'שמעון' חברו ("יצא עליו קול שקנה בשר 298
 וגבנה ויין לשמעון שר"י" [=שם רשעים ירקב]), שנתדנה בעוון ניאוף עם אשת איש. אגב, בירור
 אשמתו זו של 'ראובן' נתגלו חטאים נוספים שעשה כמו: הלשנה, ניאוף וגניבה. בעקבות זאת, נכלא
 'ראובן' בבית הסוהר לשמונה ימים שבמהלכם התייעצו ראשי הקהל בעניינו. בהקשר זה, יש להבחין
 כי בעודו כלא ספק 'ראובן' ספק הצהירה ספק אולטימטום "שהם (=הוא ומשפחתו) רוצים לחזור
 נצרים", הצהירה שככל הידוע לא התממשה לבסוף. ראו: מנחם בן ששון, מקורות לתולדות קהילות
 ישראל בספרד במאה הי"ד, גלות אחר גולה (תשמ"ח), עמ' 315–317.

שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שצה; בער, תולדות, עמ' 263–264. 299

Paola Tartakoff, "Jewish women and apostasy in the medieval Crown of Aragon, c. 300
 1300–1391", *Jewish History* 24,1 (2010), 14.

הנ"ל, בין נוצרי ויהודי, עמ' 65. 301

Alexandra Guerson, "Seeking Remission: Jewish Conversion in the Crown of Aragon, 302
 c.1378–1391", *Jewish History* 24,1 (2010), 45.

אחרת, המרות הדת האינדיבידואליות שקדמו לשנת 1391 לא התבצעו תחת כפייה ולא נבעו מלחץ דתי להתנצר.

עונשים גופניים

מנקודת מבטה של הכנסייה הענישה הגופנית בימי הביניים המוקדמים וכן מאוחר יותר הייתה אמצעי קונסטרוקטיבי שנועד לטפח זהות נוצרית ולרפא את החטא.³⁰³ למרבה העניין, תפישה זו לא באה לידי ביטוי בתיעוד ההיסטורי ממנו עולה כי עד המאה ה-16, ובניגוד לדימוי ה'ברברי' של ימי הביניים, רוב העונשים שהוטלו עד אותה העת על עבריינים היו קנסות. מגד, עונשים פיזיים, לרבות עונש מוות, היו שמורים בייחוד לפושעים קשי עורף.³⁰⁴ מגמה זו לא פסחה גם על האינקוויזיציה שנמנעה כמעט תמיד משימוש בעונש מוות.³⁰⁵ אולם במקרים בהם לא שולמו הקנסות, בדרך כלל בגלל דוחק כלכלי ומצב סוציו-אקונומי נמוך, שימשה להם הענישה הגופנית חלופה מתקנת.³⁰⁶

מלכות

הלקאת העבריינים בקהילה היהודית נמסרה לאישים שמונו על ידי הבאילי מכוח האישור שניתן לשם כך בכתבי הזכויות. אחת העדויות לשימוש בענישה פיזית מופיעה בפריבילגיה שפרסם המלך ג'אומה הראשון ב-9 במאי 1272 בברצלונה. על פי הפריבילגיה רשאי הבאילי המקומי, גיילמו גרוני (Guillelmo Grunni), למנות אחד או שניים מנאמני הקהילה (Probos Homines) שיופקדו על שמירת הסדר הציבורי, ובמיוחד לטפל בבריונות פיזית ובהשמצות מילוליות שהפריעו את שלוותם וביטחונם של יהודי ברצלונה. סמכותם האופרטיבית של הנאמנים כללה את האפשרות לקנס, להחרים, לגרש מן העיר (כלומר משכונת היהודים),

303 גלטור, הלקאת אחרים, עמ' 57-58.

304 שם, עמ' 63-64.

305 פילוח רשימותיו של ברנאר גי מגלה שמתוך 633 עונשים, רק 41 כללו שריפה בעודם בחיים. בנוסף, פעם אחת בלבד נדון כופר לצליבה. ראו: גיוון, אינקוויזיציה, עמ' 69-70.

306 רושה וקירשהיימר, ענישה, עמ' 10; גלטור שם, עמ' 67-68. המרת עונש מוות או עונשים גופניים נוספים בקנס או בגירוש שיקפה גם היבט מעמדי. כך, בדרך כלל, עבריינים שידם הייתה משגת נפטרו מעונשי גוף באמצעות תשלום קנס, בעוד אחרים, שלא היו בידם אמצעים כלכליים, נענשו בעונשים קשים. ראו: רושה וקירשהיימר, שם, עמ' 17.

ואף להלקות את העבריינים שלא יסורו למשמעתם.³⁰⁷ לשון התקנה מלמד שהמלקות נועדו להתבצע על ידם של הממונים היהודים אך פעמים שהם הוצאו לפועל על ידי ממונים גויים.³⁰⁸ כך או כך, הסדר ההיררכי של העונשים מלמד שהמלקות שימשו אמצעי ענישה והרתעה אופציונאלי, היינו, מוצא אחרון, למקרה שהעונשים האחרים לא ישיגו את מטרותם. ואמנם, השימוש במלקות כחלופה אחרונה מתוך סדרה של עונשים מתועד גם בתקנות הקהל של העיר טודלה משנת 1304. כך, סעיף 3 של קובץ התקנות, קובע מנגנון מדורג של קנסות שמטרתו לייצר מתאם בין סוגי העבירות השונים (הטחת עלבונות, החזקה לא חוקית של נשק קר ואליםות פיזית) ובין העונש הנגזר מהם. על פי התקנות, נועדו ההלקאות הפומביות להמיר כליל את הקנס ("וכל מי שלא יפרע הקנס הנזכר על החרופין שילקוהו בפרהסיא ויפטר בכך").³⁰⁹

הענישה בפומבי ("בפרהסיא") אינה רק מהווה החמרה במדרג הענישה כלפי מי שהעז להמרות את תקנות הקהילה, אלא נעשית אינדיקטור חשוב להבנת תפקידה ההרתעתי והחינוכי של הענישה בעיני המחוקק. בדברים שלהלן אציג שני דגמים של עונש מלקות אשר דרכם ניתן ללמוד על המנגנון השיפוטי שכונן ועיצב את הענישה, על שיקולי הענישה (המתבטאים ביחס שבין פשיעה וענישה), ועל האופן הריטואלי שבתיאור הוצאו העונשים לפועל.

בתשובה שנשלחה לרבי יצחק גבריאל איש מוריביטרי (Murviedro) שבמחוז ואלנסיה משרטט הריב"ש תחילה את השאלה שנדרש לפסוק בה:

ראיתי כתבך על דבר האיש שמו משה וידאל אשר לפי הנראה מכתבך הוא מפורסם וברור לכם שנאף את אשת רעהו, אחרי שהתרו בו יהודים כמה פעמים על היותו תמיד עמה ומתיחד ביום ובלילה כאלו היתה אשתו או פילגשו. והיה עונה למתרים בו כי הוא עושה העברה הנזכרת לבזיון היהודים ודת משה רבינו ע"ה. ושאלת ממני להודיעך מה משפט האיש הבליעל הזה אשר לא הניח עבודה זרה שלא עבדה למען

307 בער, תעודות, א, תעודה 106, עמ' 117-118.

308 'ואם הוא אלם ופריץ חובטין אותו על ידי גוים'. ראו: שו"ת הרא"ש, כלל ו, סימן כז. בדרך אגב, משמע, שחבטה שימשה עונש גדול ואכזרי יותר ממלקות רגילות. ראו: קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 374.

309 לאקאווי, היהודים, עמ' 24.

השאלה דנה בעונש ההולם לנואף היהודי משה וידאל, אשר לבד מעוון הניאוף עצמו — ספק אם נעשה מתוך כוונה אמתית לבזות את הדת היהודית, או שמא "ביוזי הדת" שימש צידוק אפולוגטי בדיעבד — מתואר עוד כאיש בליעל "אשר לא הניח עבודה זרה שלא עבדה."³¹¹ תשובתו של הריב"ש, כפי שנראה להלן, מתעלמת במודע מהעוון הדתי החמור, "עבודה זרה", המיוחס לווידאל, ותחת זאת, מתמקדת בשאלה כיצד ובאיזה אופן יש להעניש את וידאל על עבירת הניאוף. משום כך ניתן לשער כי וידאל כלל לא המיר את דתו, לפחות לא באופן רשמי, כי אם אולי סטה מאורח החיים הקונפורמי והמוסכם. אלמלא כן, קשה להבין כיצד נזקק בית דין יהודי לטפל בענישה של מומר על עבירת ניאוף, דבר המנוגד לסמכותם.³¹² כך או כך, העונש שפסק הריב"ש על הנואף משה וידאל תוכנן להתבצע על ידי הרשויות המקומיות ("הגזבר").

בתשובתו הציב הריב"ש תחילה את הסבך הפורמאלי שמנע את ענישת משה וידאל בגלל קושי ביישום דיני הראיות. כך, ניתן להמית נואף בחנק על פי דין תורה רק בתנאי "שיראו שני עדים את העברה בשעת מעשה," ואין די בעדים שראו את הנואף מתייחד עם אשת איש. כיוצא בזה, יש לזכור להתרות בנואף סמוך למעשה העבירה ("תוך כדי דיבור"), שאילולא כן עשוי הלה לשכוח את ההתראה החיונית כל כך להרשעתו. חרף כל אלו המליץ הריב"ש להלקות את משה וידאל "מכת מרדות," כלומר, מלקות שיסודם בתקנת חכמים

310 שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן שנא.

311 בעקבות המרות הדת ההמוניות שהתרחשו בשנת 1391 (קנ"א) הפך 'איש בליעל' לתואר אופייני לציון תת קבוצה של מומרים יהודים ('קונברסוס'). ניתן למצוא אותו, לא אחת, בתוך אגרת אורחית (תת ז'אנר של הספרות האפיסטולרית) שמתוכה ולאורה בחנה הקהילה היהודית את זהותם הדתית-חברתית של המומרים החדשים. באמצעות האיגרת ביקשה הקהילה לדעת האם המומר, הגם שהוטבל לנצרות, נשאר "תמים" ונאמן ליהדותו. על רקע זה, ייתכן שתשובה זו של הריב"ש נכתבה זמן קצר לאחר פרעות קנ"א שעה שהזהויות, הגבולות וההגדרות שנקשרו בשאלת היסוד מיהו יהודי היו רופפות ונזילות. כך, יכול היה משה וידאל לבקר בכנסייה ("לא הניח עבודה זרה שלא עבדה") ובד בבד לגור בסביבה יהודית ולעמוד בקשר עם יהודים. ראו: Ram Ben Shalom, "The Innocent Converso": Identity and Rhetoric in the "Igeret Orhit" Genre Following the Persecution of 1391," *Hispania Judaica Bulletin* 10 (2014), 69–74.

312 אמנם הרביזיה שכונן פדרו הרביעי בסמכותם של 'ברורי העבירות' השאירה בידיהם את הטיפול במעשי זנות בין יהודי לנוצרייה אך אין ראייה לכך שמעשה זנות בין מומר ליהודייה נכללו תחת סמכותם. ראו: בער, תולדות, עמ' 266.

(“מדרבנן”)³¹³ בגלל שהודה בפה מלא כי נאף בזדון, וכדי להתריע עבריינים נוספים (“אחר שהדבר ברור שעבר העברה במזיד ראוי ליסרו למען הנשואים יראו ויקחו מוסר, וראוי להכות לזה מכת מרדות”).³¹⁴

לאחר שהריב”ש פסק להעניש את משה וידאל במלקות (“מכת מרדות”) אפשר היה לכאורה לחתום את הדיון בנקודה זו. והנה, הוסיף הריב”ש לתבוע להחמיר בעונשו של משה וידאל:

ולפי שעשה זה בזדון בשאט בנפש וביד רמה ראוי להוסיף בענשו שיהיו מכותיו רעות ונאמנות על בשרו בלי דבר חוצץ ושיסבב כן כל שכונת היהודים או המבואות הרגילין הלך והכות ברצועה. ואחר כן אם תראו לאסרו בכבלי ברזל עד יכנע לבבו הערל ותראו שנחם על הרעה הכל לפי מה שיראו הדיינים.³¹⁵

חומרת העבירה ובעיקר האופן שבו נעשתה – “בשאט בנפש וביד רמה” – מן הראוי בעיני הריב”ש שתוביל לתגובה הולמת ומהדהדת. כך, ראוי וידאל למכות “רעות ונאמנות” – ביטוי מקראי לפגעים ותחלואים שאין מזור מהם³¹⁶ – באופן שלא יחצוץ דבר בין רצועת המלקות לגופו המיוסר.³¹⁷ ניתן להניח כי חומרת ההלקאות החריגה (“על בשרו”) מלמדת שבספרד במאה הי”ד נהגו בדרך כלל להלקות את העברייני על כסותו.³¹⁸ על המלקות נוספו השפלה ועלבון שנצרכו בגופו של וידאל. הוא נדרש לצעוד ב’שכונת היהודים’ ב־*judería*³¹⁹ או

313 תפקידן של מלקות אלו היה פלילי-ענישתי, כלומר, להטיל עונש על העברייני במקרים בהם נמנעה הענישה מטעמים פורמאליים, כמו גם, להטיל עונש על העובר על דברי חכמים או על תקנות הציבור. נוסף על כך, למכת מרדות נודע תפקיד משמעותי-כפייטי, לכפות על קיומה של מצוות עשה של תורה או כדי להכריח אדם לסור למשמעת בית הדין. ראו: קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ’ 365–364.

314 שו”ת הריב”ש ש.ם.

315 ש.ם.

316 דברים כח נט.

317 בער, תולדות, עמ’ 273.

318 קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ’ 381.

319 באזורים שונים של אראגוניה נבדל כינויה של השכונה היהודית. כך, בקטאלוניה, רוסיליון, מיורקה וואלנסיה נקראת השכונה היהודית *call*, בעוד שבאראגון היו לה כמה שמות: *judería*, *judaísmo*, *ebreísmo* ‘שכונת היהודים’ או ‘מגרש היהודים’ השתרעה על שטח מצומצם יחסית, והכילה, לא אחת, רחוב אחד מרכזי לצד מספר רחובות צדדיים ומוקמה בערים רבות בקרבת הארמון, המבצר או הקתדרלה. ראו: עסיס, מלכות אראגוניה, עמ’ 49; הנ”ל, תור הזהב, עמ’ 199–206.

ב'מבואות הרגילין', היינו, ברחובות המרכזיים, שעה שהוא מוכה ומיוסר לעין כל. בהקשר זה יש לציין את התפקיד הריטואלי של העינוי כפי שבא לידי ביטוי במשנתו של פוקו. לדבריו, "לעינוי יש אפוא תפקיד משפטי-פוליטי; מדובר בטקס שנועד לשקם את הריבונות שנפגעה לרגע."³²⁰ על יסוד זה, ומתוך ההכרה בחשיבות ההצהרה המשוקעת בפולחן העונש, זו המדגישה את עליונות הכוח ואת עליונות הריבון,³²¹ ניתן לקבוע כי אופן הענישה הפומבי שקידם הריב"ש סייע לגבש, לחזק ולאשר את הסמכות הפוליטית של הקהילה היהודית, ולשם כך שאף הריב"ש שהצדק לא רק יעשה אלא יראה.³²²

הנה כי כן, הענישה בפרהסיא כמו מסמנת את מעמדו הלימינאלי של וידאל תוך שהיא מדגישה את נזקי מעשיו לחברה הנורמטיבית ובה בעת מציבה גבולות חד משמעיים בינו לבין החברה הממוסדת.³²³ נוסף על כך, הממד הפומבי והסמי-טקסי שבתיאור הוצג, הומחז והופעל גופו המוכה של וידאל ב"תיאטרון הענישה"³²⁴ נועד בדרך זו או אחרת להטביע את חותם הרוממות והכוח של החוק ובאי-כוחו על אלו הצופים בו.³²⁵ מבחינה זו, לבד מהעונש עצמו — מלקות בפומבי — המשקף את חומרת העבירה, שימשו המלקות גם כלי הרתעתי לעבריינים פוטנציאליים. דפוס הענישה שננקט כאן (מלקות קשות) והאופן שבו היה אמור להתבצע (בפומבי), מלמדים אפוא לא רק על ענישה כפונקציה של גמול, כי אם גם על ענישה כפונקציה של הרתעה. אפשר עוד שהעונש האופציונלי שחותם את התשובה, מאסר

320 פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 62–63.

321 שם, עמ' 63.

322 חשוב להדגיש שמושג הצדק (justice) בימי הביניים נשא מובנים נוספים מלבד התגלמות בפועל של מהות מוסרית עליונה שהינה אבסטרקטית ביסודה. לצד זה, הובן ומומש ה'צדק' הביניימי כסמכות פוליטית (מלכותית, כנסייתית ועירונית) אשר מכוחה ניתן היה לערוך משפט ולדון פושעים. כמו כן, נקשר ה'צדק' הביניימי מבחינה אטימולוגית בשפות הורנקולריות עם עונש מוות והוצאה להורג על הגרדום. כך, Faire justice או justicier פירושו בצרפתית הוצאה להורג בעוד la justice מציין בקסטיליאנית את הגרדום. מבחינה זו, מובן הקשר שבין סמכות פוליטית לעלייה בעונש מוות בימי הביניים. ראו: כהן, הצטלבות, עמ' 156; וכן, כהן, *The Modulated Scream: Pain in Late Medieval Culture* (Chicago, 2010), 44. יש לציין כי תפיסת הצדק התפתחה במשך השנים והייתה בבואה של שינויים תרבותיים. כך, אם בעבר נחשב הצדק קטגוריה בלתי ניתנת לשינוי, ערך אבסולוטי שאפשר להשתמש בו בכל מצב, הוא נחשף עם השנים לשינויים מנטליים שבעקבותיהם התפתחו גם פרקטיקות הענישה עצמן. ראו: גרלנד, ענישה, עמ' 205.

323 כהן, הצטלבות, עמ' 80.

324 פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 27, 145.

325 כהן שם, עמ' 164.

בכבלי ברזל, מלמד על היעד הפדגוגי הסמוי שביקש המחוקק להשיג, והוא חרטה מלאה של העבריינין על מעשיו.

תפישת הענישה כאמצעי חינוכי מכריע באה לידי ביטוי בתשובה אחרת של הריב"ש למוקדמי אלגזירה במחוז ואלנסיה. התשובה עוסקת ביצחק, אדם שהפר שבועה לבל יהמר ונשבע שאם יעשה כן ישלם קנס לקופת המלך. הדיון נסוב סביב סוגיית התשלום: האם חייב המהמר לשלם את הקנס כפי שהתחייב לעשות כן בטרם הפר את שבועתו, או שמא פטור הוא בגלל שלא התחייב מלכתחילה לשלם את הקנס באמצעות אקט קנייני כזה שנועד להעניק תוקף ממשי לדבריו, ומשום כך אין בדבריו כלום. בסיכומו של עניין, פסק הריב"ש כי למרות שקיימים שני עדים המאמתים את שבועת המהמר, ולמרות שעד אחד נוסף אף העיד כי המהמר עבר על שבועתו, ולמרות שהמהמר עצמו הודה שעבר על שבועתו, אף על פי כן פטור המהמר מן הקנס כיוון שחסרים שני עדים המעידים כי עבר על שבועתו. מצד אחר, בהתחשב בהשלכות הפדגוגיות של העבירה, ככל שתהא פרטית, על הזירה הציבורית, הרי שלצאת פטור בלא כלום אי אפשר. על כן, המליץ הריב"ש לכל הפחות "לגדור וליסר לצורך השעה ושהנשואים ישמעו ויראו [...] ולכן יסרו את זה והלקוהו מלקות ארבעים ברצועה של שעבר על השבועה."³²⁶

בד בבד דאג הריב"ש לאזן את העונש ההרתעתי שגזר על המהמר מתוך הכרה שלבד מגמול יש לענישה היבט פוזיטיבי, מחנך ומעצב. משום כך סייג הריב"ש את אופן ביצוע העונש בהתאם לנסיבות הבאות:

אמנם יען הודה זה מעצמו והוא בא במסורת הברית ומדעתו ומרצונו מקבל עליו את הדין וציית דינא (=נשמע לבית דין) ומתחרט לפשעו. ראוי לקבלו ושלא לדחותו בשתי ידיים ושיקבל העונש בסתר ובצנעה לפני ג' או ארבעה או לכל היותר בפני עשרה [...] ואפשר להקל בזה, יען הצחוק תקיף יצריה (=קשה לעמוד בו) עד שהרגיל בו קרוב לאנוס [...] ורבים מעמי הארץ נשבעו עליו ונוקשו עברו עליו ולא נענשו ולזה ראיתי רבים מן החכמים החסידים נמנעו מלהשביע המצחקים. וראוי לכל דיין שתהיה כוונתו לשם שמים כדי להוכיח לא כדי לבייש ולהכלים.³²⁷

326 שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רפא.

327 שם. תפישה זו, המפקפקת ביעילות השבועה לנוכח הפיתוי להמשיך ולהמר נפסלה על הסף בתשובתו של הרשב"א. מבחינתו, יש להמשיך ולמנוע את משחקי ההימורים ('קוביא') גם במחיר

הווידי שהביע המהמר שמעד בלשונו לצד החרטה והתשובה שבאו בעקבותיו, כמו גם ההכרה במציאות חברתית הכאובה לפיה רבים הם הנכשלים בהשתתפות במשחקי הימורים,³²⁸ ואלו המנסים להיגמל לשווא נשבעים, וזמן קצר לאחר מכן שבים לסורם הרע — מובילים את הריב"ש להקהות במעט את חומרת העונש שגזר על המהמר. במקום להיענש בפומבי, במעמד ציבור רב, תחת הרושם הכפוי של "הילולת הענישה",³²⁹ ראוי הלה להיענש "בסתר ובצנעה לפני ג' או ארבעה או לכל היותר בפני עשרה".³³⁰ הענישה במסתרים, הרחק ממבטו הבוחן והמשפיל של ההמון, טומנת בחובה ממד חינוכי החיוני לפי הריב"ש לתפקיד הדיין או השופט. בעיני הריב"ש, השופט אינו מגלם שוטר הרודה ברצועה, כפי שנדמה לעיתים. להפך, לשופט יש תפקיד קונסטרוקטיבי משמעותי, הוא משמש כמוכיח, כלומר, כמחנך, שתפקידו לאלץ את העברייני, ובמקרה דנן את החוטא, ללכת בדרך ישרה.

בנקודה זו, יש לאמץ את הרעיון שהעלו רושה וקירשהיימר בנוגע למשמעות הבלתי־תלויה של הענישה הגם שהקונטקסט שבו נפרשה משנתם קשור בשיטות ייצור כלכליות. לשיטתם, הענישה היא תופעה חברתית או ארטיפקט חברתי שמעוצבת על ידי מכלול הכוחות החברתיים ואשר מתפתחת במיוחד בזיקה לרפוסים פיסקאליים וכלכליים. משום כך, הגדרת הענישה כהפוכה לפשע או כמתנגדת לו, וכן הבנתה כאמצעי פונקציונאלי לכינון שליטה בפשע מספקת תמונה חלקית בלבד, ולכן מעמעמת את הזווית הסוציולוגית של מערכת הענישה.³³¹ בעקבותיהם הלך גם פוקו כאשר קבע כי "אמצעי הענישה אינם רק מנגנונים 'שליליים' המאפשרים בלימה, מניעה, סילוק, חיסול, אלא הם קשורים לשורה

אפשרי של הפרת שבועה, שכן "אין לומר שיזקקו לעבירה (=משחק בקוביא) שלא יעשה עבירה גדולה". כלומר, אין אומרים נעבור עבירה קלה (הימורים) כדי שלא נעבור עבירה חמורה יותר (שבועה). ראו: שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן תשנה (ב); ה"ל, ח"ז, סימן ד; ה"ל, מיוחסות, סימן רנב.

על היקף תופעת ההימורים בחברה היהודית והשלכתה על שגרת החיים וכן על התגובות (הרבניות והממסדית) שקידמו השלמה עם התופעה יותר מאשר עימות עמה. ראו: ניומן, יהודי ספרד, ב, עמ' 14 – 16; עסיס, תור הזהב, עמ' 285–286; חנה דוידסון, "נשים ומהמרים בספרד במאה ה־14", היספניה יודאיקה כרך 9 (תשע"ג), עמ' לז–מו.

פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 322.

שו"ת הריב"ש שם.

רושה וקירשהיימר, ענישה, עמ' 5–7; גרלנד, ענישה, עמ' 91.

ארוכה של תופעות חיוביות ומועילות שהם אמורים לתמוך בהן.³³² עבור פוקו אפשר בהחלט למקם את שיטות הענישה המודרנית בתוך "כלכלה פוליטית".³³³ במידה זו הענישה הופכת מנקמה גופנית, או ניצול עבודה, לענישה המתקנת תחלואים חברתיים ומחזירה כוח עבודה למשק. דרך גישה תיאורטית ואנליטית זו יש לשוב ולבחון את תפישת הענישה בעמדתו של הריב"ש. מנקודת מבטו דומה שהענישה ואופן מימושה לא בהכרח מקדמים הלימה עם יעדים פנולוגיים ביסודם, כמו גמול, נקמה או הרתעה, כי אם גם שואפים לתקן, לשקם ולממש טרנספורמציה דתית-חברתית במעמדו של העבריין/החוטא ומכאן גם ניתן להבין את בקשת הריב"ש להקל בעונשו של החוטא.

היעד החינוכי של הענישה מקבל משנה תוקף בסוף תשובת הריב"ש עם ההצעה הרפורמטיבית שלו להמיר את עונש המלקות שנגזר על המהמר בפרקטיקות של תשובה: "ואם תרצו להקל עליו עוד בשתענישוהו בשיענה בצום נפשו ימים מספר ושיחלק מעות לצדקה ויפטר מן המלקות, הרשות בידכם, שאין לדיין אלא מה שענינו ראות לפי הזמן והעת ולפי העובר (=העבריין). ובכל עת יהיו מעשיכם לשם שמים".³³⁴

הענישה החלופית והאופציונאלית שהריב"ש מציע (תענית וצדקה) בנוסח חלוקי הכפרה הספרדיים מבית מדרשם של חסידי אשכנז³³⁵ מדגימה את המעבר מעונש פיזי (לא משפיל) הנושא בקרבו מסר דידקטי-חינוכי, לעונש חינוכי נטול אלימות. זהו אם כן המשך ישיר לתפישת הענישה כאקט חינוכי המבכרת ערכים של חרטה ותשובה על פני ענישה אכזרית נטולת תוחלת ותקווה.³³⁶ ואולם, הליכה בדרך זו אין פירושה זניחה של אמצעי הענישה הרגילים לשם הגשמתה בכל מחיר של תכלית אידיאלית. לשון אחר, מנקודת מבטו של הריב"ש עוד בטרם יגזור השופט את העונש עליו לשקול היטב כיצד ובאיזה אופן תעלה

332 פוקו שם, עמ' 34.

333 שם, עמ' 35.

334 שם.

335 יונה גירונדי, ספר שערי תשובה, שער ד, עמ' 134-135.

336 אילוסטרציה נוספת לענישת מלקות כאקט של כפרה ותשובה נמצאת בתשובת הרשב"א. השאלה שם דנה במעמדו של בן שנולד מיחסים בין אישה פנויה לגבר נשוי. הרשב"א פוסק שהבן (הולד) כשר ואינו נחשב לבן של זונה, דבר המטיל דופי בייחוסו וביכולתו להתחתן עם כוהנים. עם זאת, הרשב"א שולל קיום יחסי מין ללא קידושין וכתובה ועל כן הוא ממליץ להעניש את הזוג הפוקר: "ואם אביו ואמו עשו שלא כהוגן ובעלו בלא כתובה ובלא קידושין המלקות והתשובה יכפרו עליהם". ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ד, סימן שיד.

הענישה בקנה אחד עם שלושת הרכיבים הפונקציונאליים העומדים בבסיסה: גמול, הרתעה ותיקון — כלומר, תשובה — זאת לנוכח תנאי הזמן, המקום והסיטואציה המשפטית שעומדת לנגד עיניו.

על עונש מוות וקציצת אברים

כזכור, הרביזיה שכונן פדרו הרביעי בסמכותם של 'ברורי העבירות' בשנת 1377 הפקיעה מידם את השימוש בעונשים מחרידים בנוסח המשפט הרומי כהטלת מומים ועונש מוות.³³⁷ עד אז, כפי הנראה, הייתה ליהודים אוטונומיה כמעט בלתי מוגבלת בשטח זה. עם זאת, שנים ספורות לאחר מכן, בשנת 1383, שב וחדש עונש המוות. כפי שאראה בפרק הבא, פרקטיקה זו יושמה בעיקר כלפי מלשינים.³³⁸ אשר לעונשי גוף, בכתבי הזכויות מצויות עדויות אחדות לפיהן הקהילה היהודית רשאית הייתה לגזור על הפושע היהודי עונש מוות וכן להשית עונשי גוף כבדים, בהם גם קציצת אברים.³³⁹

רמזים נוספים לשימוש אופציונאלי בעונשי גוף כבדים יש למצוא עוד בתשובת הרשב"א לדיין ר' יעקב בן קרשף מטולדו.³⁴⁰ התשובה המנוסחת על ידי הרשב"א תחת הכותרת הפרוגרמטית "על הנהגת המדינה זו ויסור העוברים" מציגה מדיניות ענישה רבת עניין. כך, לשם מימוש היעד החינוכי האסטרטגי הגלום בענישה המליץ הרשב"א לבן שיחו לנקוט בענישה מדורגת.³⁴¹ "צריך לעלות מן הקלה אל החמורה", הטעים בדבריו. על פי דרכו, יש לעיתים להעלים עין ממעשיו של העבריין, להפגין מידה מסוימת של שוויון נפש ולאחוז במידת הסבלנות "בלשון רכה פעם ושתים [...] שמאל דוחה וימין מקרבת, אולי יזכו וישובו מדרך הרעה ורשעים עוד אינם."³⁴² כמו כן, על הדיין-השופט לנתק עצמו מאינטרסים אישיים ומנגיעות זרות ("כי כל שהמעשה גדול וחזקת היד רצה צריך יותר השגחה והסרת

337 בער, תולדות, עמ' 266.

338 שם, עמ' 267 – 268; ה"ל, תעודות, א, תעודה 398, עמ' 637–640; ה"ל, תעודה 356, עמ' 537–538; ה"ל, תעודה 472, עמ' 763.

339 עסיס, פשע ולימות, עמ' 238 ובפרט הערה 142, ה"ל, תור הזהב, עמ' 155.

340 שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רלח. מהשו"ת עולה שיעקב בן קרשף שימש אינסטנציה שיפוטית עליונה בטולדו. ראו גם: שו"ת הרא"ש, כלל קז, סימן ו.

341 קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 649.

342 שו"ת הרשב"א שם

הכעס"³⁴³), שכן אלו עשויים בסופו של דבר להוביל לכושר שיפוט מוטה ולהבנה שגויה של המציאות. יחד עם זאת אישר הרשב"א הפעלת כוח קיצונית, בכפוף להתייעצות מוקדמת, מכוח צו השעה לאחר שימוש בטקטיקה פייסנית ללא הועיל: "ואם יש אנשים רשעים מפורסמים ורצית למתקם [=לרצות אותם או לשכך חמתם]³⁴⁴ ועוד הם בתמרורים עומדים תמנה עם הזקנים בין להלקות בין לקוץ יד או רגל ואפילו להמיתו."³⁴⁵

עתה אבקש לפרוש את היריעה ולדון גם בענישה היהודית בקסטיליה. גם רבינו אשר (הרא"ש, ש' 1320-1245/7),³⁴⁶ איש טולדו, התבקש להביע את דעתו בענייני סמכויות ענישה, וכהרשב"א גם גיבה וקידם אופרציות ענישה בפועל. כך נשאל הרא"ש מעם יהודה בן ואקר (שנת 1320; "מ"ד לעמר שנת פ' לפרט"³⁴⁷), רופא וחצרן יהודי,³⁴⁸ אודות אלמנה יהודייה מהעיר קוקה (Coca) שבמחוז סגוביה בקסטיליה אשר נודע על פי אינדיקציות ברורות ("קלא דלא פסיק"), כמו גם, על פי הודאתה מאוחר יותר, שזינתה עם גוי ונתעברה ממנו. האישה שהספיקה בינתיים ללדת תאומים (הבן נפטר בלידה והבת הוטבלה לנצרות) טרם התנצרה, ולדבריו של בן ואקר, המלך דון ז'ואן נתן את הסכמתו לשפוט את האישה על פי דין תורה הגם שנתעברה מנוצרי "כי זה הדין אינו שלו מאחר שהיא יהודית, אבל אנו שנדון אותה על פי משפטי תורתנו."³⁴⁹

בצד הגיבוי מהמלך, נימק בן ואקר את בקשתו לדון את האישה בעונש יוצא דופן. לשיטתו, אין מדובר בקלקלה חד פעמית או בסטייה של אישיות פרטית מהנורמות המקובלות, אלא בעלבון ציבורי שנקשר בביזוי הדת היהודית בכללותה ("כי יצא דבר הזונה על כל הגוים להבזות דתנו בעיניהם"). יתרה מזו, ראויה האישה הנואפת לעונש מהדהד כדי

343 שם.

344 ירושלמי, מגילה, פרק ג הלכה ב.

345 שו"ת הרשב"א שם. אפרים אלימלך אורבך מצא תשובה נוספת של הרשב"א שאיננה נכללת בקובץ השו"ת שיצא לאור לפיה הרשב"א התיר לבית הדין לדון רוצח בקטיעת אברים, ניקור עינים, הלקאות וגלות. ובלשונו של הרשב"א: 'אתם יכולין לעשות לו מה שיראה בעיניכם'. ראו: אפרים אלימלך אורבך, שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים, שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 141-142; קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 638-639.

346 יהודא דב גלינסקי, על מורשתו של ר' יהודה בן הרא"ש, רבה של טולדו: פרק בחקר ספרות השו"ת של חכמי ספרד הנוצרית, פעמים 128 (תשע"א), עמ' 175.

347 שו"ת הרא"ש, כלל יח, סימן יג.

348 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 139-140; הנ"ל, שם, ב, עמ' 250.

349 שו"ת הרא"ש שם.

להרתיע נשים נוספות לפרוץ את גדרי המוסר ("ולמען תשמענה כל הנשים ולא תעשינה כזמתה"). משום כך, ביקש בן ואקר להשחית את פניה של האישה "לחתוך חוטמה כדי לשחת תאר פניה שקשטה בפני הבועל ושתפרע לאדוני העיר קצת ממון".³⁵⁰ ואכן, על בסיס זה, הסכים הרא"ש לאשר את העונש הכבד שהציע בן ואקר, עונש המקדס צדק פואטי ותואם את הכלל המשפטי 'מידה כנגד מידה' ("כדי שתתגנה על מנאפיה").³⁵¹ לשם כך, דרש הרא"ש מבן ואקר לבצע את גזר הדין בהקדם האפשרי כדי שהאישה "לא תצא לתרבות רעה", כלומר, כדי שלא תתנצר, ואז תפקע לחלוטין הסמכות להענישה.

קודם באותה השנה (1320) התערב יהודה בן ואקר בסקנדל נוסף, שעה שביקר בעיר קורדובה, סקנדל אשר הוגדר בפתיח של השאלה כ"מאורע קשה עד מאוד".³⁵² היה זה אברהם סאפיא, "איש קשה ורע מעללים", אשר נאסר בבית הכלא המקומי בשל "תביעה שתבעוהו גוים", ככל הנראה על רקע כספי. בעקבות המאסר, הסכים סאפיא לפי דרישת תובעיו להתפשר ולשלם, אך חרה לו על כך עד ש"חרף וגדף וקלל (בפומבי) במלכו ובאלהיו ופנה למעלה".³⁵³ נוסף על כך, התריס סאפיא בפני שומעיו כלפי האל: "אלולי שהתפללתי לו אני לא היה נארע לי זה".³⁵⁴ בהקשר זה יש לציין כי עוון קללת השם המקראי³⁵⁵ או 'ברכת השם' לפי חז"ל, נחשב חמור מאד ובגללו נועד המקלל לסקילה ושומעיו אף חויבו לקרוע את בגדיהם.³⁵⁶ נסיבות אלו, האיצו בבן ואקר להיכנס בעובי הקורה כדי להעניש את סאפיא: "וקנא לשם קנאה ונשתדל בענין עד שבא לידו מכוער זה ותפסו בכח המלכות וחבשו בבית האסורים".³⁵⁷ לצדו של בן ואקר עמדו "כמו עשרה" ממנהיגי הקהילה המקומית שהסכימו גם

שם. 350

העיקרון מידה כנגד מידה לא מבטא רק גמול צודק או נקמה כי אם בעיקר נועד להשיג הישגים במישור התועלתני – חינוכי, להציג לקורא את חוסר התועלת שבחטא אל מול התועלת של המעשים הטובים. ראו: קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 956–957.

352 כך עולה מהתאריך שבו התקבלו עדויות העדים על המעשה: 'ביום ראשון י"ו יום לחדש אדר משנת אלף ושלש מאות ונ"ח למנין גוים שקורין אל צפר. ראו: שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן ח.

שם. 353

שם. 354

ויקרא כד טו. 355

356 משנה, סנהדרין ז ד-ה. בבלי, סנהדרין, נה ע"ב-נו ע"א. השווה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות שופטים פ"ט ה"ז.

שו"ת הרא"ש שם. 357

הם להעניש את סאפִיא.

אולם סאפִיא שנהנה מכוח פוליטי יוצא דופן ("ויש לו פרשים אלמים החזיקו ידו") וממון רב, הצליח כפי הנראה באמצעות מקורביו, לשחד את האינפנטי דון ז'ואן מנואל³⁵⁸ כדי שזה ישפוט אותו במקומה של הקהילה. במקביל, צלחו מאמצי הפיוס של בן ואקר — לא מן הנמנע שכללו גם שוחד — אשר בעטיים נעתר המושל ז'ואן מנואל להשאיר את סאפִיא לפי שעה במעצר עד אשר תגיע חוות דעתו של הרא"ש בסוגיה. בתשובתו ביקש הרא"ש תחילה לשלול את יישום עונש המוות לו היה ראוי המגדף לפי דין תורה:

הפלאתם לשאלני בדיני נפשות כי בכל הארצות ששמעתי עליהם אין דנין דיני נפשות לולי פה בארץ ספרד. ותמהתי מאד בבאי הלום איך היו דנין דיני נפשות בלא סנהדרין ואמרו לי כי הורמנא דמלכא הוא. וגם העדה שופטים להציל כי כמה דמים היו נשפכים יותר אם היו נדונים ע"י גוים. והנחתיה להם כמנהגם אבל מעולם לא הסכמתי עמהם על איבוד נפש.³⁵⁹

הרא"ש עושה הבחנה בין המישור הפרטי למישור הציבורי. מצד אחד, הוא משלים עם הנוהג הספרדי לדון דיני נפשות באישור המלך, אך עמדתו האישית, ששורשיה נטועים במורשת האשכנזית,³⁶⁰ נטתה לשלילה קטגורית של פרקטיקה דרקונית זו. יש לציין כי למרות הסתייגותו העקרונית מעונש מוות, צידד הרא"ש לימים בעונש מוות לגבי אדם שהוחזק מלשין, ובתנאי שיינתן לכך אישור מהמלך.³⁶¹ אשר למגדף אברהם סאפִיא פסק הרא"ש

358 דון ז'ואן מנואל (1282–1348) היה יורש העצר ואחיינו של מלך קסטיליה אלפונסו העשירי. לימים, נעשה דון ז'ואן, אציל בעל מעמד, לאופוזיציונר תקיף של המלך אלפונסו האחד עשרה אחרי שהלה ביטל את חתונת בתו שיועדה לדון ז'ואן. בעקבות זאת, בין היתר, עמד דון ז'ואן לצדה של גרנדה (המוסלמית) במלחמתה עם אלפונסו האחד עשרה. ואולם דון ז'ואן התפרסם בעיקר בזכות חיבוריו הרבים שהכילו ז'אנרים מגוונים כמו: היסטוריה, תיאולוגיה, שירה ומשלים. בין ספריו ניתן לציין את ספרו החשוב על האבירים (*The Libro del Caballero*), אשר משמש מקור לא אכזב לידיעות היסטוריות על התקופה. ראו גם: J. N. Hillgarth, *The Spanish kingdoms, 1250–1516*, Vol I (Oxford, 1976–1978), 221–225.

359 שו"ת הרא"ש שם.

360 להתנגדות העקרונית של הרא"ש לעונש מוות יש שני פנים: פן יהודי פנימי לפיו מאז חורבן הבית בטלו דיני נפשות; לביטול ההלכתי הפורמאלי יש להוסיף את יראת ההוראה לדון בעניינים כבדי משקל. ופן חיצוני מכוח העובדה כי האוטונומיה השיפוטית באשכנז הייתה מצומצמת ולא כללה עונש מוות. ראו: קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 662.

361 שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן א.

שבגלל חומרת העבירה שנעברה ("חלל השם בפרהסיא") וכדי להרתיע אחרים לעשות כן גם בעתיד, עמדתו היא שיש לחתוך את לשונו של המגדף באופן בו "יחתכו רוב המדבר שבלשונו ותאלמנה שפתותיו".³⁶² בכך, מסיק הרא"ש, תושגנה שתי מטרות: "ובדבר הזה ימודו לו כפעלו וזאת היא נקמה מפורסמת הנראית בכל יום לעינים".³⁶³

הנה כי כן, משתזרים בפסיקת הרא"ש שני אספקטים מכוננים העומדים בבסיס הענישה. ראשית, הזכות להעניש; היינו, תפישת הענישה כתוצר פעיל של פגיעה מפורשת או משתמעת בריבון ובחוקיו. שנית, החתירה התמידית לנקמה; ובלשונו של פוקו: "בביצוע העונש הרגיל ביותר, בשמירה הקפדנית ביותר על התבניות המשפטיות, שולטים כוחותיה הפעילים של הנקמות".³⁶⁴ נוסף על כך, על פי יעדי הענישה שהציב הרא"ש ביסוד שיטתו הפנולוגית על אודות עינוי הענישה שלפנינו,³⁶⁵ ניתן לחלץ, לפחות באופן חלקי, זווית ראייה אפשרית אודות היחס בין אמת וכוח הטמון לפי פוקו "בלב כל מנגנוני הענישה".³⁶⁶ שכן על פי פוקו, שיבוץ העינוי בפרקטיקה המשפטית נובע מהיותו "חושף אמת ומפעיל כוח". העינוי, מסביר פוקו, מאפשר "לשעתק את הפשע ולשחזרו על גופו הגלוי לעין של הפושע; הוא גורם לפשע להתגלות ולהתבטל באותה זוועה; הוא עושה את גופו של הנידון לאתר ביצוע של נקמת הריבון, לנקודת עגינה של הפגנת כוח, להודמנות לאשר את אסימטריית הכוחות".³⁶⁷ אכזריות הענישה המגולמת בעינוי, מסכם פוקו, "מבטיחה את רעש האמת ורעש הכוח כאחת".³⁶⁸ על יסוד שיטה זו דומה שניתן להאיר, בין השאר, את הנימוק לעונש שהעלה הרא"ש בדבר "הנקמה המפורסמת בכל יום לעינים" ולפרשו כקריאה לשעתק את עליונות הריבון (המדיני או הקהילתי) על גופו של העבריין (אברהם סאפיא) לשם גילוי האמת המשפטית, הפוליטית והדתית שאותה הוא מייצג ובשמה הוא פועל. מצד אחר, הענישה

362 הנ"ל, כלל יז, סימן ח.

363 שם.

364 פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 62.

365 בעינוי הענישה כוונתי לשימוש בעינויים "סמליים" שצורת ביצועם, על פי פוקו, מאזכרת את אופי הפשע: "מנקבים את לשונם של המנאצים, שורפים את הפרוצים, כורתים את האגרוף שהמית". ראו: שם, עמ' 58.

366 שם, עמ' 71.

367 שם.

368 שם; עוד על יחסי אמת-כוח : ראו שם, עמ' 57: "העינוי ההולם נועד לגרום לאמת שתדע".

הדרקונית שקידם הרא"ש אושרה על ידו תוך אימוץ העיקרון המשפטי של 'מידה כנגד מידה' ("ובדבר הזה ימודו לו כפעלו"), בעוד שבעיני פוקו אכזריות הענישה לא נבעה מאימוץ שיטתי של צדק פואטי, אלא נבעה ממנהגי הענישה וממכניקת הכוח "הרואה את הכללים והחובות כקשרים אישיים שניתוקם מהווה פגיעה ומזמין נקמה".³⁶⁹

לעומת הרא"ש, בנו ר' יהודה (1270-1349), שירש את כס אביו בטולדו ושימש בה ברבנות כעשרים ושש שנה,³⁷⁰ היה נחרץ יותר ומהוסס פחות בכל הנוגע ליכולת של בתי הדין לדון דיני נפשות בהיעדר סנהדרין. "ברוך ה' אשר נתן כזאת בלב מלכי הארץ הזאת לתת כח לישראל לדון ולבער עושי רשעה, לולי זה לא היה קיום לישראל בארץ הזאת",³⁷¹ כתב. ואכן, להשקפתו, סמכות זו הייתה לא רק חיונית אלא גם מועילה, שכן אילו הנתבעים היהודים היו נדונים בבתי משפט של גוים קרוב לוודאי שהם היו מומתים, זאת בניגוד לבתי הדין היהודים שמתוך זהירות וניקיון כפיים יעשו הכול כדי להציל את בני עמם. כאביו, ואף ביתר שאת, תמך ר' יהודה בהשתתפות עונשי גוף חמורים על עבירות פליליות. כך למשל, נדרש ר' יהודה לפסוק בעניינו של רוצח בקורדובה ששמו שאול, אשר על פי העדויות, כמו גם על פי הודאתו, היכה את יצחק וגרם למותו זמן קצר לאחר מכן. מתוך העדויות שהתקבלו אושרו ארבע עדויות שהצביעו על אשמתו הברורה של שאול. כך, שני עדים, משה פישליש ואברהם חלול, ראו בעליל את המכה ממנה מת יצחק לבסוף, בעוד ששני עדים אחרים, יוסף בן עביד ויצחק בן יום טוב, העידו רק על הקטטה עצמה, ועל כך שראו את יצחק מוטל שותת דם לאחר ששב לזירת הרצח בשנית.

בתשובה לזקני קורדובה נוקט ר' יהודה במדרג עונשים היררכי ובו חמישה שלבים המסודרים מן הכבד אל הקל ומותאמים לנסיבות הראייתיות שהתקבלו. כך, לאחר בחינת העדויות בפרשה העריך ר' יהודה עקרונית ש"אם תתקיים עדות משה ואברהם שראוי ליהרג,"³⁷² כך שבכוחה של העדות הישירה לגזור דין מוות או להשית עונש חמור אחר בהשוואה לראיות הנסיבתיות שהתקבלו. לחילופין, אם תתקבל העדות הישירה, לפחות אחת

369 שם, עמ' 72.

370 יהודה דב גלינסקי, על מורשתו, עמ' 184.

371 שו"ת זכרון יהודה סימן נח. בפרט אמורים הדברים כלפי המלשין יוסף בן שמואל עליו גזר ר' יהודה עונש מוות. ראו: הנ"ל, סימן עה.

372 שו"ת זכרון יהודה שם.

מתוך השתיים שתועדו (משה או אברהם), יש לצרפה לעדות הנסיבתית (יוסף ויצחק), ובמקרה כזה ראוי הרוצח "לחתוך שתי ידי".³⁷³ התרחיש השלישי הוקדש למקרה שתבטל העדות הנסיבתית כליל ובד בבד תאושר עדות אחת לפחות מתוך העדות הישירה "שראוי לחתוך ידו הימנית בעדות משה או אברהם לבד".³⁷⁴ תחת זאת, אם תבטל העדות הישירה לחלוטין ותתקיים העדות הנסיבתית בלבד "שראוי לחתוך ידו השמאלית בעדות אחד מהם," כך על פי השלב הרביעי.³⁷⁵ השלב החמישי נועד למקרה (היפותטי) שיתבטלו כל העדויות, הישירה והנסיבתית, "שראוי לחייבו גלות שנתפרסם עליו שהוא הרגו".³⁷⁶ אם כן, ר' יהודה צידד באופן שיטתי בעד ענישה גופנית מחמירה גם כאשר הראיות לכך היו קלושות ואף מנוגדות לחוק התלמודי.³⁷⁷

עמדתו העקבית והבלתי מתפשרת של ר' יהודה כלפי רוצחים באה לידי ביטוי שוב במקרה שאירע בקורדובה כאשר הדיין המקומי, ר' יצחק בן נחמיש, דן למעצר את מאיר בן מגיש משום שזה סירב לשלם את חלקו במסי הקהילה. בעקבות זאת, "ארב לו הנידון (מאיר בן מגיש) והיכהו על כתפו וחתך לו במלבושים וזרת מבשרו, עוד היכהו מכה שניה בפניו מן העין עד סנטרו וחתך לו שתי שפתותיו והשחית הדרת פניו".³⁷⁸ המארב העוין והמפתיע כאשר הלה היה בדרכו לבית הכנסת המקומי ("באישון לילה") שגרם לפציעה הקשה שהביאה למותו של הדיין יצחק בן נחמיש, "מנכבדי העיר," הצדיק לפי ר' יהודה "עונש גדול מאוד".³⁷⁹

שם. 373

שם. 374

שם. 375

שם. 376

ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 142–143. 377

שו"ת זכרון יהודה סימן עט. 378

שם. ר' יהודה מציג בתשובתו סכמת ענישה פונקציונאלית. הוא בונה מדרג ענישה המבחין בין שלושה סוגים של קורבנות/מותקפים. [א] במקרה שהמותקף הוא אדם רגיל, כלומר, 'אפילו לא היה דיין' כי אז אם 'והיה אדם מכה אותו באישון לילה בסכין מכת אכזרי והוא הולך בטח לב"ה ובכניסתו בה ארב לו וקם עליו והכהו פתאום היה ראוי לחתוך ידו כדי לשבור זרוע רשע'. [ב] כאשר המותקף הוא שליח בית הדין משום כך 'היה ראוי להענישו יותר ויותר'. לא ברור בדיוק לאיזה עונש מתכוון ר' יהודה אבל כפי הנראה מדובר על עונש שעולה ברמת חומרתו אפילו על קטיעת יד אחת. [ג] במקרה דנן, שהמותקף (ולאחר מכן גם הקורבן) היה דיין 'שדן דין אמת ומשפט וארב לו וקם עליו והכהו מכת מות ושנה לו והכהו בפניו עד שנשחת הדרת פניו שראוי לעונשו עונש גדול'. ראו: Stephen M. Passamaneck, "R. Judah b. Asher on Capital Penalties," *Jewish Law Association Studies* 7 (1994), 164–165.

מבחינתו של ר' יהודה, הגם שלא ניתן היה להרוג את בן מגיש בגלל לקונה משפטית ("שאין עדים בדבר"), מכלול העדויות מסדר שני ("עד מפי עד") והאינדיקציות הנוספות שהצטברו נגדו מצביעים עליו כעל אשם ודאי. לפיכך, המליץ ר' יהודה לייסר את הרוצח באופן מרתיע ומדהד, והורה "לחתוך שתי ידיו בשביל שתי הכאות שהיכה לדיין אשר שפטו משפט צדק".³⁸⁰

בנקודה זו מפתה להשוות את עמדתו של ר' יהודה עם התשובה שכתב הריב"ש בנסיבות דומות מאוחר יותר לחכם מנחם הארוך.³⁸¹ כך נשאל הריב"ש אודות דינם של שני אנשים שארבו בלילה לאדם נוסף עמו היו מסוכסכים כדי להכותו. המכות שהוטחו בו גרמו למותו ובעטיים הפכו המכים באחת לרוצחים. למרות היעדר עדים שראו את הרצח ולמרות שלא ניתן היה לדעת מי מהשניים הוא האחראי הישיר לרצח, סבר הריב"ש שיש להענישם כיוון שמעשיהם מוכיחים שהתכוונו להרוג ("שעשו כן בשאט בנפש ביד רמה ובזדון").³⁸² משום כך, הציע הריב"ש למנחם הארוך את האופרציה הדרקונית הבאה: "ואם רצית להקל עליהם [לקוץ יד ימינם לבד], אם ראית שדי בזה לפי צורך השעה הרשות בידך. ואם הייתי אני הדיין בהורמנא דמלכא כך הייתי עושה".³⁸³ הגם שהריב"ש ור' יהודה בן הרא"ש חיו בזמנים ובאזורים נפרדים (הריב"ש פעל באראגון במחצית השנייה של המאה הי"ד והלאה ואילו ר' יהודה פעל בטולדו במחצית הראשונה של המאה הי"ד) ופעלו מכוחה של אקולוגיה פוליטית שונה זה מזה ("כבר ידעת שבזאת הארץ [אראגון] אין אנו רגילין לדון בדיני נפשות, ואף לא לקוץ יד ורגל, כי המשפט למלך הוא",³⁸⁴ הטעים הריב"ש לנמענו מנחם הארוך), בכל זאת, נדמה שהם חולקים דיסציפלינת ענישה דומה למדי שמכוחה ניתן לדעתם לגזור עונשים מחרידים באישור המלך ("הורמנא דמלכא") גם בהיעדר ראיות מספיקות.

בצד ר' יהודה בן הרא"ש גם הריטב"א בן זמנו שפעל באראגון צידד בגמול הרתעתי שכלל עונשי גוף קשים עבור פושעים שהגדישו את הסאה. כך, במסגרת ערעור ובו שמונה

שם. 380

381 ר' מנחם הארוך מוזכר ארבע פעמים בשו"ת הריב"ש. לפי הרשמן, עולה שהוא התגורר תחילה בסלמנקה (Salamanca) ולאחר מכן בסמורה (Zamora) שניהם כמובן נמצאים בקסטיליה. ראו: שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימנים: רכט ושיב; הרשמן, הריב"ש, עמ' קיד.

שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רנא. 382

שם. 383

שם. 384

טענות, שהגיש שאול על העונש הדרקוני שנגזר עליו ("לקצוץ את ידו") בידי הדיין המקומי בביגר (Begur) שבקאטלוניה (שבקרבת גירונה), נדרש הריטב"א להשיב על טענותיו שעה ששימש כערכאה שיפוטית עליונה מטעמו של המלך. אין טעם לפרט כאן את כל התלונות והתרעומות שהביע שאול במסגרת הערעור שעסקו ברובן בהיבטים הפרוצדוראליים של סדר הדין הפלילי שלטענתו נפלו בו פגמים. אולם מה שחשוב לעניינו בהקשר זה היא ההתייחסות של הריטב"א לטענה שהעלה שאול לפיה אין סמכות ענישה מפורשת בתורה בנוגע לעבירות של הכאות ומרמות, עבירות שעליהן התבססה אשמת שאול מלכתחילה. "אבל בדברים שהדיין עושה דרך [ויסור] לתרעומת הרבים לתקן את הרבים ולבער הרעות מן הארץ ולסייג לתורה, אין כל זה מעכב בדיננו",³⁸⁵ כתב הריטב"א בתגובה לערעור. לשיטתו, מעבר לסמכות החוץ־חוקית מכוחה רשאים לפעול בתי הדין במקרי קיצון, הרי שלחובת שאול נזקפו עבירות חמורות נוספות, בהן "שהוחזק במוסר ומלשין", קבלת שוחד ועדות שקר,³⁸⁶ ומשום כך "אין אשמה ועונש על הדיין אם עשה הויסור (ויסור=יסורים) הזה דרך ויסור ויראת שמים ותקון העולם וסייג לדת".³⁸⁷ עם זאת מגלה הריטב"א אמפתיה כלפי שאול וממליץ למלך לבטל את הגירוש שהושת עליו, שכן "מה יעשה זה שנקצצה ידו ונתבטל[ה] ממלאכתו ואנו פוסקים חיותו ועוד כי שמעתי דתלו ב[ה] טפלי' (=ילדים קטנים)".³⁸⁸ יתירה מזו, הריטב"א היה משוכנע שעל שאול להמשיך ולהתגורר בביגר "כדי שהנשואים יראו תמיד ויראו".³⁸⁹ כלומר, כדי שגופו המחותר ישמש דוגמה חיה ומרתיעה לציבור, כמו גם כדי שיוכל להמשיך ולהיות מושא לפיקוח ולבקרה למקרה שיסטה שוב חלילה מדרך הישר.

385 שו"ת הריטב"א סימן קלא.

386 שם, עמ' קנד.

387 שם, עמ' קנה.

388 שם.

389 שם.

"ומעשים בכל זמן בערי המערב להרוג המוסרים"³⁹⁰:

המלשינים בספרד לאור ההלכה והתעודה

עדות לנוכחות העקבית של מלשינים בקהילות היהודיות באראגוניה³⁹¹ ניתן למצוא בסמכויות הענישה האופרטיביות המופיעות בעיקר בתעודות הארכיוניות. בשנת 1273, למשל, אישר המלך ג'אומה הראשון לזקנים של קהילת ברבסטרו (Barbastro) שבאראגון להסמיך עשרה ממונים יהודים כדי להעניש מלשינים על פי תורת משה, קרי, על פי ההלכה היהודית. עקב כך יכלו גם אותם ממונים להשית עונש מוות אשר התבצע באמצעות הבאילי המקומי תמורת תשלום של 500 סולידים שנגבה מהקהילה.³⁹² בשנת 1280 הוצא להורג וידאלון דה פורטה מברצלונה (Vidalon de Porta), בן לאחת "המשפחות המעולות אשר שם",³⁹³ ברחבה שלפני בית הקברות היהודי בברצלונה (Montjuïc), בהוראת המלך פדרו השלישי שהיה 'אוהב צדק' ובהשתדלות החצרנים היהודים יוסף ומשה אברבליה (Abrabalia).³⁹⁴

רמב"ם, משנה תורה, הלכות חובל ומזיק, פרק ח, הלכה יא. 390

אילנה לוריא הראתה שהמונח malsinar, לפחות לפי המשמעות הסמנטית הצרה של מוציא דיבה הובן והוטמע בבירוקרטיה המשפטית בשפה הקטאלנית כבר בשנת 1327 ולא במהלך המאה ה-15 כפי שמקובל היה להבין. ראו: Elena Lourie, "Mafiosi and malsines: violence, fear and faction in the Jewish aljamas of Valencia in the fourteenth century", *Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"* 4 (1988), 71, 85–87. 391

רנייה, תעודות, תעודה 552, עמ' 94; בער, תעודות, א, תעודה 107, עמ' 119–120. 392

David Kaufmann, "Jewish Informers in the Middle Ages", *Jewish Quarterly Review*, VIII (old series) 1896, 228. 393

ראשיתו של הסיפור אודות המלשין היהודי וידאלון דה פורטה אשר איים בהלשנה על כלל הקהילות באראגוניה (אראגון, קאטלוניה וולאנסיה) באיגרת ששלח הרשב"א לרבני צרפת. זו נכתבה בעקבות ערעור שהשמיעו קרוביו של המלשין שלוש שנים אחרי הריגתו על פסק דין מוות שנחתם אחרי לחצים רבים והשתהות של שנה שלמה בידי הרשב"א ור' יונה מגירונה (בן אחיו של רבינו יונה בעל שערי תשובה), פסק דין, שאושר בתחילה, ללא עוררין, על ידי משפחת דה פורטה. באיגרת, מאריך הרשב"א, לדחות את טענות משפחת המלשין לפיהן בהיעדר סנהדרין (של 23 דיינים) אין סמכות ממשית לבית דין בזמן הזה לדון דיני נפשות. בנוסף, הוא מתייחס לסוגית קבילותן של העדויות שנאספו נגד המלשין אשר נטען לגביהן שנלקחו ללא נוכחותו, דבר המנוגד לחוק התלמודי. הרשב"א לשיטתו מוכיח, שכל 'שהשעה צריכה לכך' מכין ועונשין שלא מן הדין כדי לעשות סייג וגדר, ובפרט שכך הוא הנוהג המקומי מקדמת דנא נגד מלשינים. "וכן עושים מעשה בכל יום בארץ קסטיליא, 394

גם האינפנטי אלפונסו הרביעי, בנו של המלך ג'אומה השני, המשיך את מדיניות קודמיו כאשר אישר בשנת 1320 לקהילת אלקולה דה סינקה (Alcolea de Cinca) שבאראגון להטיל חרם על מלשינים בכל עת שיחפצו.³⁹⁵ אישור מיוחד להמית מלשינים נתן גם המלך פדרו הרביעי בשנת 1346 לזקנים ולנבחרים הקהילה של מורבידרו שבמחוז ואלנסיה. הללו התבקשו לבחון את המקרה של היהודי יעקב אסחיר (Jacob Acegir) שנאשם במלשינות.³⁹⁶ באותה מידה, הורה באותה שנה פדרו הרביעי למְרִינו (Merino)³⁹⁷ של סרגוסה, לחקור ולהעניש את יפודה קוצ'ון (Jafuda Cochon), יהודי מקלעתאידה, בגלל גניבה ופשעים נוספים שביצע באראגון ובמקומות נוספים בקסטיליה, ובכללם גם עבירת מלשינות.³⁹⁸ שנה לאחר מכן, בשנת 1347, אישר פדרו הרביעי פקודה ובה העניק זכות למזכירי העיר מיורקה לצד חמישה נציגים נוספים, לשפוט מלשינים ולמסור אותם לידי בית המשפט של העיר לשם ביצוע עונש מוות.³⁹⁹ לאמיתו של דבר, האישור השיטתי שניתן במהלך המאה הי"ד להעניש מלשינים נמשך בעקביות עד ערב פרעות קנ"א בחודש יוני שנת 1390. חסדאי קרשקש לדוגמה, מי שמונה לשופט עליון על יהודי אראגוניה במחצית השנייה של המאה הי"ד (1354),⁴⁰⁰ קיבל ב־25 בפברואר 1390 אישור רשמי מאת המלך ז'ואן הראשון לדון מלשינים בסרגוסה וכן לגזור עליהם עונש מוות אם וכאשר תוכח אשמתם.⁴⁰¹ ב־2 בספטמבר 1390, שבעה חודשים מאוחר יותר, המלכה ויאולאנטי, אשת המלך ז'ואן, הסמיכה את קרשקש בשנית לשפוט מלשינים יהודים בברצלונה. לשם כך, הסתייע קרשקש בצוות מיוחד מתוך

ונהגו לעשות כן בפני גדולי הדור שהיו שם, וכן במלכות אראגון, טוען הרשב"א. לא מעט השראה וחזיון שואב הרשב"א גם מבני הדור שקדמו לו: "גם מעשים היו בקאטלוניא בדור שלפנינו, גם בדורנו זה." על התרחשות הפרשה וגלגולה ראו: קאופמן שם, עמ' 217–238; בער, תולדות היהודים, עמ' 100–101; עסיס, תור הזהב, עמ' 155–156; לורברבוים, פוליטיקה, עמ' 132–136.

395 בער, שם, תעודה 175, סעיף 6, עמ' 218.

396 עסיס (עורך), היהודים במלכות אראגוניה, כרך 5, תעודה 1061, עמ' 190.

397 מרינו הוא שופט שאחראי על תחום שיפוט, עיר או טריטוריה מסוימת, כלומר על ה־Merindad, ומכאן גם נגזר שמו. באראגון מונה בדרך כלל שופט־על (Merino Mayor) שהופקד על מספר אזורי משנה, בעוד תחתיו שירתו מספר שופטים מקומיים (Merinos Menores). ראו המונחים Merindad ו־Merino במילון *Diccionario Enciclopédico*.

398 עסיס שם, תעודה 1053, עמ' 187.

399 דינור, ישראל בגולה, כרך שני, עמ' 408–409.

400 בער, תולדות היהודים, עמ' 268.

401 הנ"ל, תעודות, א, תעודה 391, עמ' 616–617. וכן, תולדות היהודים, עמ' 275.

הנהגת הקהילה אשר כלל את הזקנים, המזכירים וכן ששה אישים נוספים, שתפקידם היה לחקור, לשפוט ולהעניש את המלשינים, לרבות בעונש מוות במקרה הצורך.⁴⁰²

הזווית החברתית של המלשינות

החשש מפני מלשינים שנעו בין הקהילה והשלטונות ריחף ברגיל מעל הקהילה היהודית כולה, וערער על יחסי הכוחות ביניהן כפי שאפשר ללמוד מתוך סעיף 8 של קובץ תקנות הקהל שהוציאו נציגי הפדרציות היהודיות בברצלונה בשנת 1354⁴⁰³:

וראשונה הסכמנו לבער כל מלשין ומסור אשר ימצא באחת הערים או להדיח עליו הרעה כדי רשעתו לפי ראות עיני הנבררים, ולהפריש כנגד המלשין שהוא מטעם כל הקהלות ולהוצאתם. אמנם שיהיה דבר המלשינות ההיא בדבר כללי יגיע בו נזק חלילה לכלל בני עמינו לא במלשינות פרטי שלא יצא ממנו נזק לכלל.⁴⁰⁴

התקנה מבחינה במפגיע בין שני דגמים של מלשינות: מלשינות קולקטיבית/ציבורית ומלשינות פרטית. ראשית, מדגישה התקנה את נפישותה של ההלשנה אשר נזקה עשוי היה להגיע לכלל הקהילה, ולהפכה ל'עיר נצורה'.⁴⁰⁵ בניגוד להלשנה שבכוחה להזיק רק ליחיד או ליחידים. נוכח הקבלה חותכת זו, התקנה ביקשה לטפל במלשינות הציבורית דווקא, ורק בה, ביד קשה. גירוש המלשין מהעיר, לדוגמה, נזכר כאן כעונש אפשרי לבעיה זו. לעומת זאת, את המלשינות הפרטית, זו שהתגלעה כמשתמע בין יחידים, יש להדחיק מענישה, לפחות מענישה חמורה. עניין נוסף שעלה בתקנה, אם כי באורח סמוי, קשור לכורח היסודי, ואולי גם המחודש, לבדל את הטיפול במלשינות הציבורית מזו הפרטית, שנדמה כי עד אז נכרכו יחדיו. עניין זה יכול ללמד לא מעט על שכיחותה של המלשינות הפרטית וכן על מקומה באקלים

402 ה"ל, שם, תעודה 396, עמ' 633-634.

403 כך ניתן ללמוד לפי סעיף 37 של קובץ התקנות: [...] "אבל כתבנו כל זה לזכרון דברים בעלמא מה שהיה בחדש טבת שנת קט"ו לפרט היצירה": בער, תעודות, א, תעודה 253, עמ' 357. על 37 תקנות הקהל שנערכו בלשון העברית חתמו ר' משה נתן מטאריגה, רב, משורר וסוחר אמיד; ר' קרשקש שלמה, תלמיד חכם וסוחר מהעיר ברצלונה; ויהודה אלעזר, פרנס תקיף של ואלנסיה שנודע בעסקי הכספים שלו עם המלוכה. ראו: ה"ל, תולדות, עמ' 243.

404 ה"ל, תעודות, א, עמ' 353.

405 על דימוי זה ראו: קאופמן, מלשינים יהודים, עמ' 217.

הקהילתי ובזירה המשפטית עד כדי הצגתה כקטגוריה משפטית נפרדת שנדרשת לסוג אחר של התייחסות.

המלשינות על צורותיה, הפרטיות והציבוריות, הייתה לא רק תוצאה של חידלון מוסרי ודתי מצד אחד, או בעיות אישיות קשות של מי שסומנו, לא אחת, בתור חנפנים, אויבים, קונספירטורים ובוגדים, מצד שני,⁴⁰⁶ כי אם גם שיקוף של יחסים חברתיים יומיומיים בין יהודים ונוצרים שהתקיימו על בסיס אינטראקציה משותפת ברמות משתנות תוך זיקה אל מרחב מגורים,⁴⁰⁷ תרבות, משא־ומתן וצרכים נוספים.⁴⁰⁸ המגעים הללו אף הולידו במקרים קיצוניים דפוסי התנהגות חריגים בקרב יחידים — שבאו לעיתים קרובות משולי החברה היהודית, מחוץ למסגרת הקהילתית — שלא חששו להמיט נזק ושם רע על הכלל כולו.⁴⁰⁹

בראש ובראשונה, מתוקף מעמדו ומעצם הגדרת איסור המלשינות היה השלטון על זרועותיו המשפטית והביצועית כתובת בלעדית לתביעות או תלונות של מלשינים יהודים.⁴¹⁰ כך למשל, אנו מוצאים את הרשב"א נשאל אודות תביעת חוב שבעקבותיה הלשין 'יששכר' (המלווה) על 'שמעון' (הלווה) אצל ערכאות הנוצרים ('חצר הנכרים') שהסכימו להעמיד לרשות 'זבולון', שותפו/חברו של 'יששכר', ממונה גוי ('רץ החצר'), בכדי שיעזור לו לתפוס את 'שמעון'. עקב כך, נקרא הרשב"א, ככל הנראה בגלל תלונה שהגיש 'שמעון' הלווה, לפסוק האם 'יששכר' ושותפו 'זבולון' נחשבים מלשינים. למרבה העניין, המסר העולה מתשובת הרשב"א מבקש לסמן את החשש שבשימוש, מכוון או מוטעה, בטענת המלשינות כמפלט עבור אלו המבקשים לחמוק מאחריות למעשה מרמה והונאה שביצעו. משום כך, קובע הרשב"א באופן חד ש"אם יש לו ('יששכר') עליו ('שמעון') דין שיעכבהו על ידי החצר

406 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 130.

407 יהודים רבים החזיקו בתים בשכונות נוצריות לצד בתיהם בשכונה היהודית. ראו: הנ"ל, שם, ב, עמ' 185.

408 הנ"ל, שם, ב, עמ' 182–185.

409 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 138; בן ששון, מקורות, עמ' 294–295.

410 ראו למשל: שו"ת הרשב"א, החדשות, סימן נט: "שאלת ראובן הולשן ביד גוים ולא ידע מי עשה" (=מי הלשין עליו לשלטונות). בשנת 1386, בעקבות תלונה שהגיש שם טוב (סנטו) שפרט שטען כי אברהם דה פיירה מתכוון להלשין עליו, הורתה האינפנטי ויאולאנטי למנהיגי קהילת טרסונה למלא אחר צו המלך פדרו הרביעי משנת 1383 המתיר להרוג מוסרים ומלשינים יהודים. ראו: בער, תעודות, א, תעודה 382, עמ' 594.

כדי שלא ישמטנו (=יעזבנו) ויברח מדינו איני רואה בזה דין מסור.⁴¹¹ ואדרבה, מוסיף הרשב"א, זהו נוהג נפוץ ומקובל, "ומעשים בכל יום שמעכבין את בעלי דינים שלא ישמטו בממון אחרים וילך למדינת הים, ואלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו יגזול ויאכל וחבי (=ויתחבא)⁴¹² ואיש זרוע לו הארץ⁴¹³ ועל הדין העולם עומד." ⁴¹⁴ הנה כי כן, הגם שמבחינה טכנית, קרי, על פי הפרוטוקול המשפטי הצר, יכולים היו לכאורה 'יששכר' ו'זבולון' להיקרא בשם מוסרים ומלשינים, הרי שהשיקול הנגדי העומד על הפרק — שמירה על הסדר הציבורי ובלית המדרון החלקלק שמוביל להתרת מוסרות השלטון — משמעותיים לא פחות בעיני הרשב"א.

כאן המקום לציין כי המלשינות חלחלה לכל מקום והייתה נחלת הכלל, כך שגם אישים בעלי מעמד חברתי רם, כמו רופאים, רבנים ופקידים בכירים, יכלו למצוא את עצמם נתונים תחת איומי המלשין.⁴¹⁵ כך אירע למשל באלקולה די סינקה שבאראגון לאחד משנים עשר הברורים⁴¹⁶ ניצק [=יצחק] וידאל דטולושא בנו של 'המגיד משנה' וידאל [=חיים] די טולושא,⁴¹⁷ אשר על רקע סוגיית הערכת המסים,⁴¹⁸ נטען כלפיו 'לפני הגבירה המושלת

411 שו"ת הרשב"א, ח"ב, סימן פד.

412 על פי ישעיהו כו כ: "לֹךְ עִמִּי בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּעֶדְדָה חֲבִי כְּמַעַט רָגַע עַד יַעֲבֹר יַעֲבֹר וְעַם." נראה שכוונתו של הרשב"א לשימוש הנלוו שגשג עבריינים במלשינות רק כדי לחמוק (או להתחבא) מעונש.

413 איוב כח ח.

414 שו"ת הרשב"א שם. ראו גם משנה, אבות א יח.

415 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 132.

416 הרשמן, הריב"ש, ש, עמ' קיב.

417 מעט מאד ידוע לנו אודות חייו של ר' וידאל די טולוסה, אך כפי שמובן משמו או משם משפחתו מוצא או מוצא משפחתו מהעיר טולוז שבדרום צרפת. מכתב יד תשובה בהלכה 'בענין מסים וארנוניות ודינא דמלכותא דינא' משנת 1346 נודע מקום מגוריו של ר' וידאל בעיר הפרובנסלית Villefranche-De-Confient מבט בתעודה שפרסם יצחק בער מלמד עוד כי בשנת 1367 ישב ר' וידאל בברצלונה ונראה שבאותה העת התחבר לר"ן וחוג תלמידיו. ר' וידאל נפטר כנראה סביבות שנת 1370 ולא יאוחר מ-1372. ראו: ישראל נתנאל רובין, ר' וידאל דה טולוסה בעל מגיד משנה ויחסו לפילוסופיה ולמדע, דעת; כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 84 (תשעח), עמ' 139-153.

418 אופן תשלום המס על פי שיטת ה'הודאות' או על פי שיטת 'הפסק' עמד במרכז של המחלוקת בין עניים (שצידדו בהצהרה תחת שבועה) ועשירים (שתמכו בשיטת ה'פסק' – שומא חיצונית) בסרגוסה בשנת 1263. ראו: עסיס, תור הזהב, עמ' 239-240.

יר"ה,⁴¹⁹ בשם גורם שלישי, כי הוא מועל בתפקידו ומעוות את הדין.⁴²⁰ עקב כך, נשאל הריב"ש, האם המתלונן "נקרא בעבור זה מלשין או מסור או מה ענשו כי זמם להשחיתך חלילה".⁴²¹ מנקודת מבטו של הריב"ש ראוי המתלונן להיקרא בשם מלשין, לא זו בלבד מפני שביקש לגרום הפסד כספי לר' יצחק, אלא בעיקר בגלל שהעמיד את חייו בסכנה, שהרי "בנדון זה שאינו עסקי ממון לבד כי מי יודע אם תעלה חמת הגבירה לענות בנפש" (=סכנת נפשות).⁴²² עם זאת, המליץ הריב"ש לנמענו, ר' יצחק, לנהוג באיפוק ולמשוך ידו ממחלוקת אם לא נגרם לו נזק כספי כתוצאה מדבר המלשינות, "ואם העומדים עליך מאנו להשלים אתך, אל תתחר בהם, דום לה' והתחולל לו",⁴²³ חתם הריב"ש את התשובה בנימה של פיוס.

גם עסקי ההלוואות שניצבו אז באורח פרוזאי ושגרתי במרכז היחסים הכלכליים שנקמו בין יהודים לנוצרים,⁴²⁴ יכולים היו להתגלגל לתביעת מלשינות. כך לדוגמא נדרש הרשב"א לפסוק במקרה של 'ראובן' אשר הלשין על 'שמעון'. הלה נתן הלוואה לגוי, שבעבורה, האשים 'ראובן', קיבל 'שמעון' יתרת כסף שלא כדין ("שנפרע מגוי שני פעמים") על דמי ההלוואה המקוריים: "ועשה לו ('ראובן') עדות מזה" (=העיד על הדבר) וגרם לו (=לשמעון) הפסד ממון". עקב כך נשאל הרשב"א: "אם דינו (=של 'ראובן') כדין מסור לשלם לו (=לשמעון) מה שהפסידו ולנדותו, או מה משפטו".⁴²⁵ להשערתי, הנידוי והקנס הנזכרים בשאלה כעונשים אופציונאליים מדגימים רף ענישה קל ביחס לעבירת המלשינות החמורה כיוון שמקרה זה נידון כמלשינות פרטית.

לגופו של עניין, לא ברור כיצד נודע ל'ראובן' המלשין דבר ההלוואה שנערכה בין 'שמעון' ובין הגוי, לא כל שכן, כיצד על פי גרסתו נודע לו, אודות פירעון ההלוואה והפירעון

419 שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן תעג.

420 בער, תולדות, עמ' 275.

421 שו"ת הריב"ש, שם.

422 שם.

423 תהלים לז, ז.

424 עסיס, הכלכלה היהודית, עמ' 16. בהיעדר מקורות אשראי זמינים מלבד ההון היהודי גדלה בסוף המאה ה-13 התלות של האוכלוסייה הנוצרית, ובכלל זה גם הכנסייה, במלווים היהודים, מה שגרם לתרעומת רבתי ולקריאה ציבורית לערוך רגולציה יעילה יותר. ראו: הנ"ל, שם, עמ' 56.

425 שו"ת הרשב"א, ח"ז, סימן קס. מעניין לציין, שהן השאלה ("עוד נשאל") והן התשובה ("והשיב זה לשונו") נפתחות בגוף שלישי, ולא בגוף שני, כנהוג בשו"ת הרשב"א במקומות אחרים, מה שמעיד אולי על עריכה מאוחרת.

השקרי, שיוחס ל'שמעון'. מנקודת מבטו של 'ראובן' המלשין אפשר להניח שנכח בעת הפירעון לצד עד נוסף ("ועשה לו עדות מזה"), או ששמע על הפירעון מפי אדם אחר שנכח שם.

תשובת הרשב"א בעניין זה מלמדת שמדובר בעלילת שווא שלא הייתה ולא נבראה. "והשיב זה לשונו, חס ושלום שלא נחשדו ישראל בכך,"⁴²⁶ משתומם הרשב"א כלא־מאמין שהונאה נכלולית מעין זו תתרחש על ידי יהודי. "ולו עשה כן," ממשיך הרשב"א, "לנדותו, פשיטא דבר נדוי לפחות הוא, דאפילו היה הגוי תובעו כיון דליכא תרי סהדי (= שאין שני עדים) ובדיננו אין מוציאים ממון אלא בשני עדים, והגויים כופין ואוסרין על כיוצא בזה אפילו על פי עד אחד, וזה צריך לפדות עצמו מן האיסורין, הרי זה גורם בעדותו להוציא ממון מזה."⁴²⁷ למעשה, תביעה זו יסודה בשקר, רומז הרשב"א, שכן אם הונאה זו אירעה כפי שנטען, היינו מצפים שהראשון שיקום לתבוע את כספו בחזרה יהיה הלווה הגוי, אך זה, למרבה העניין שתק ולא תבע את 'שמעון' לדין. לפי זה מובן שלא נגרם ל'שמעון' נזק ממשי כתוצאה מהמלשינות (השקרית) שהתכוון 'ראובן' לטפול עליו, ולפיכך ניתן להעניש את 'ראובן' בעונש נסבל יחסית, שכאמור עלה על דעת השואלים מלכתחילה: נידוי.⁴²⁸ מצד אחר, אילו היה הלווה הגוי תובע את 'שמעון' המלווה לדין בעקבות המלשינות של 'ראובן', כי אז היה נגרם ל'שמעון' נזק ממשי עד כדי חשש עונש מוות ("דישראל כל שנופל ביד גוי הרי הוא כתוא מכמר"⁴²⁹), שכן בדיני הגויים, בניגוד לדיני ישראל, מספיק עד אחד בלבד כדי להעניש אפילו בתביעות ממון.

426 שם.

427 שם.

428 כדאי לציין את המודל שפיתח הרשב"א במקום אחר שנע בין שלוש קטגוריות נפרדות של מלשינות פרטית: [א] מלשינות שגרמה נזק ממשי לגבי אותו אדם שהלשינו עליו, כזאת שהתקיימו בה שני תנאים הכרחיים: כוונה להלשין ונזק ממשי, ולכן עונשו של מלשין זה – 'חייב ת"ק' זהובים או אונס [עונש] הגוף אם יסכימו בכך הברורים'. [ב] אדם שייחסו לו אשמת מלשינות אבל התברר שלא היו דברים מעולם ולא הלשין זה על שום אדם – ונחקר העניין ונמצא שלא עשה כלום ממה שאמרו עליו, וזה פטור גמור'. [ג] מי שנתכוון להלשין ולהזיק אך לא נגרם כל נזק ממלשינותו – 'וזה ממוצע אינו נקי מהמלשינות ואינו מזיק ומלשין גמור, ולזה נתנו לו בתקנה עונש אמצעי לא פטורו לגמרי כראשון ולא חייבוהו לגמרי כשני אלא הסכימו ענשו בהסכמת הברורים שיהיו באותו הזמן ובלבד שיטילו עליו איסור [ייסור] מפני שמעל בחרם'. שיטת הרשב"א כאן, מדגימה אם כן, את הקטגוריה השלישית של המלשינות. ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רפח.

429 על פי בבלי, בבא קמא, קי"ז ע"א, כוונתו לשור הבר שבמקום לרחם עליו, בני האדם צדים אותו כדי לאכלו.

אולם לא תמיד נקט השלטון, או ליתר דיוק, נתיניו הנוצרים, בעמדה פסיבית, תוך שימוש כתובת ישירה או סיבה שלא מדעת לתביעות מלשינים; אלא יש ונוצרים לקחו חלק פעיל בתפיסה או במסירה של יהודי תוך שיתוף פעולה הדוק עם מלשינים יהודים. כך עולה מתוך שאלה נוספת משו"ת הרשב"א: "שאלת יהודי שמסר לחבירו ביד גוי וכגון דאמר לו בא עמי חוץ לעיר וסייעני לשאת משא על החמור, וזה בחום לבבו"⁴³⁰ הלך עמו וכשיצא מחוץ לעיר דרך מיל זימן עליו גוים לתופסו ותפסוהו במאמרו. תאיר עיני בדינו של מוסר זה.⁴³¹ ועדיין, השאלה מעמעמת את הנסיבות בעטיין התבצעה המסירה בפועל בכל הנוגע לשאלת זהותו של יוזם המסירה. כלום היה זה אותו יהודי שיזם את המסירה לצרכיו והסתייע לשם כך בחבורת פושעים גוים; או שמא היו אלו דווקא אותם פושעים גוים שביקשו לתפוס את היהודי, כנראה בגלל ממונו, והסתייעו ביהודי בן המקום ממכריו, לשם השגת מטרותם. כך או כך, ברי שמלשינות זו, כפי שאישר הרשב"א, לא הייתה יוצאת לפועל אלמלא שותפות אינטרסים מפקפקת או היכרות מוקדמת כלשהי אשר סייעה לקשור בין המלשין היהודי והאלמים הנוצרים.⁴³²

הזווית החברתית של המלשינות כפי שנשקפת נוכח, דרך ולאור המגעים ההדדיים בין יהודים ונוצרים מפנה זרקור לפרדוקס יסודי בסוגיה זו: בעוד המלשין היהודי מצטייר בתור שקרן בלתי נסבל ומוציא דיבה שפל שדורש טיפול חמור ביד קשה, הוא נתפס בה בעת כמשתף פעולה חיוני, אוצר גנוז של מידע, הנחוץ לטובת האינטרסים של המלך.⁴³³ השניות הזו ניכרת במקרים מסוימים בהם התערב המלך לטובת מלשינים יהודים כיוון שהמידע שמסרו או פרשה שחשפו היו בעלי ערך משמעותי לגביו. כך, לצד פררוגטיבות נוספות, פרס המלך ג'אומה הראשון (טורטוסה, שנת 1266) את חסותו על נאמנו אסתרוק יעקב שישו (Astruc Jacob Xixo) ובני משפחתו והעניק להם הגנה מפני חרם או האשמה במלשינות.⁴³⁴ לסלומון אבן זיאת (Abenzeyt), הבטיח המלך ג'אומה השני (ברצלונה, שנת 1294), הגנה

430 הביטוי 'חום לבבו' נושא כאן משמעות חיובית הפוכה למובנו המקורי של ביטוי זה במקרא. עיינו: דברים יט ו.

431 שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן קעז.

432 על השימוש באלמים נוצרים מתוך כוונה להטיל מורא משתק על נשים ומתנגדים אחרים לשם הפקת רווחים או למטרת נישואין ראו: עסיס, פשע ואלים, עמ' 235.

433 ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 137-138.

434 רנייה, תעודות, תעודה 346, עמ' 62.

מפני תביעות משפטיות אחרי שהלה חשף מעשי מרמה וזיוף שנעשו במיורקה ועקב כך היה נתון לתביעות מצד הקהילה בה התגורר.⁴³⁵ באופן דומה, בשנת 1347 הורה המלך פדרו הרביעי ליהודה בן נחמן מאונקסטל (Uncastel) שבאראגון לפעול בשליחותו ולאתר את הרכוש היהודי המוסתר באונקסטל ובעוד שני מקומות נוספים. המלך הזדקק כפי הנראה למשתף פעולה יהודי בשל החשש (המוצדק) שיהודי אונקסטל, כמו גם שתי הקהילות הנוספות, מעלימים מס באמצעות הצהרות הון שקריות. עקב כך, לא יכול היה יהודה בן נחמן שלא להיחשב מלשין, אבל פדרו הרביעי שהיה מודע למחיר החברתי הגבוה שעמד יהודה בן נחמן לשלם, הורה לנציגו גרסיה מרטיני, לנקוט בהליכים משפטיים כנגד אותם יהודים שהתחמקו מתשלום המס שלא כהוגן.⁴³⁶

לעומת זאת, יש והתעלמות מהטאבו על המלשינות תוך שיתוף פעולה עם המלך ונציגיו, במטרה לחשוף שחיתויות של פקידים במנהל המקומי, לא זו בלבד שלא הועילה אלא אפילו הזיקה, במיוחד כאשר הגורמים שעמדו מנגד היו בעלי ממון ומעמד פוליטי. כך למשל, בשנת 1300 הואשם יוסף אלאטרונאי איש ואלנסיה במלשינות מפני שהגיש תלונה על מעילה נגד גובי המסים בקהילתו. הללו, ששלשלו את כספי המסים שגבו לכיסם הפרטי, הועמדו לדין, ויש לשער שאף נאלצו בשל כך לשלם כסף רב עבור השגת חנינה מהמלך. הגם שהדרישה הפרדוקסלית שהעלו מתנגדיו של אלאטרונאי לגזור עליו עונש מוות נתקלה בקשיים הוא נשאר בבית הסוהר למעלה משנה בלחץ מתנגדיו שזכו לגיבוי מלא של פטרוניהם הנוצרים.⁴³⁷

ה ר ח ב ת ג ד ר ה מ ל ש י נ ו ת

הטאבו על המלשינות מילא אפוא תפקיד כפול: מצד אחד, הוא כונן שליטה חברתית ושמירה הדוקה על הסמכות של ההלכה; מצד שני, הוא שימש אמצעי הגנה מפני רדיפות.⁴³⁸ בחינת טאבו זה בראי ספרות השו"ת מציפה ללא הרף את שאלת הגדרת המלשינות: מי מוגדר (או לא מוגדר) מלשין, מה נחשב למלשינות ואיזה מעשה או תלונה עוברים את גבול המותר

435 ה"ל, שם, תעודה 2520, עמ' 470.

436 בער, תעודות, א, תעודה 227, עמ' 319.

437 ה"ל, שם, תעודה 144, עמ' 162-165; לוריא, מלשינים ומאפיונרים, עמ' 52-53.

438 Lourie, Mafiosi and malsines, 70.

והופכים באחת למלשינות? הגם שחלק משאלות אלו מנוסח בצורה אוניברסלית, תמציתית ומעורפלת, הן נטועות בתוך הקשרים קונקרטיים; הן לקוחות מתוך סיטואציות היסטוריות ממשיות שבאמצעותן יש למקם את המלשינות ואת הדיון בה לא רק בתוך קונטקסט פנימי-הלכתי, אלא חשוב מכך, להבינה כתופעה חברתית רחבת היקף שסדקה את הטאבו סביב שאלת המלשינות. בהקשר זה נדמה שיש לראות במלשינות קטגוריה מתפתחת שברבות השנים שינתה פנים, החליפה צורה ונטענה במשמעויות נוספות בעקבות שינויים אותם אציג להלן. כך, החל בהצגת המלשין כ'מוסר' או 'מסור'⁴³⁹ — אדם, שעל פי התלמוד,⁴⁴⁰ ומאוחר יותר על פי משנה תורה לרמב"ם,⁴⁴¹ התכוון (אפילו שלא עשה כן) למסור את גופו או את ממונו של חברו לאלם ('אנס') גוי או יהודי, ומשום כך דינו כדין הרודף;⁴⁴² דרך המשמעות החזל"ת הבסיסית והצרה של המלשין כמוציא דיבה ודובר שקר;⁴⁴³ וכלה בביטול הטאבו על מלשינות — הפללה באמצעות מידע אמתי או כוזב — מתוך (או לעומת) עמדת התגוננות של מיעוט יהודי בעולם נוכרי.⁴⁴⁴

- 439 הצגת המלשין בתצורה תחבירית סבילה (מסורות ולא מוסרות) מופיעה לראשונה בתלמוד בבלי, עבודה זרה כו ע"ב ובהמשך גם בספרות השו"ת. ראו למשל: שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן קפא; הנ"ל, ח"ג, סימן שסז; הנ"ל, ח"ז סימן קס.
- 440 בבלי, בבא קמא, קטז ע"ב-ק"ז ע"א.
- 441 הרמב"ם, משנה תורה, ספר נזיקין, הלכות חובל ומזיק, פרק ח, הלכות א, ט-יא; השו"ע עם שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן קפא; וכן שם, ח"ג סימן שסז.
- 442 'רודף' על פי בבלי, סנהדרין עג ע"ב פירוש אדם שרודף אחרי אדם כדי להורגו ובשל כך נתון בעצמו להריגה. על כך ראו אגרת להרשב"א בתוך: קאופמן, מלשינים יהודים, עמ' 230: "גם שלוחי הקהלות ראו כי רודף היה ונועצו לב יחדו עם השרים הגדולים". ברוח זו מופיע בשו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רלח: "וכן המסור כיון שחיוב הריגתו מן דין רודף קודם מעשה הורגין אותו כל אדם בכל מקום ובכל זמן להציל הנרדף". גם הרא"ש שהתמודד עם מספר מקרים של מלשינים בקסטיליה הצדיק את הטיפול בהם מאותו טעם של דין רודף אפילו בהיעדר סנהדרין: "דאין מיתתם תלויה בעדה ועדים אלא בראיית כל אדם שרואה אותם שנאמר לא תעמוד על דם רעך. והרודף למסור ממון חבירו ביד אנס השו"ע חכמים לרודף אחרי גופו להרגו". ראו: שו"ת הרא"ש, ש, כלל יז, סעיף א. 'הוראת שעה', כלומר, חריגה מהכללים המשפטיים הרגילים בהיתן מצב חירום, שימשה אף היא נימוק לענישת מלשינים. ראו: Paul H Vishny, "The Informer as a Defendant in Jewish Criminal Procedure," Meyer: Waxman Jubilee Volume (1966), 124-125.
- 443 ראו למשל מדרש תהלים, מזמור נב, פסוק ו, דף קמג עמוד ב: "חסד אל כל היום. אדם שעוש (=שעושה) חסד עם האל. דבר קשה. כביכול שכל מי שעוסק בתורה כאילו עושה חסד עם האל. ואתה עסוק במלש(ו)נות בלשון הרע."
- 444 ראו Louie, Mafiosi and malsines, 81, 88-89. ראו גם: אילנה לוריא, מלשינים ומאפיונרים: סיעתיות, אלימות ואימה בקהילות היהודיות בוואלנסיה במאה ה-14, זמנים; רבעון להיסטוריה 29 (1988), עמ' 54-55.

אמנם השדה ההלכתי (משנה תורה לרמב"ם, ובעיקר קורפוס השו"ת) טעון בדיונים על המלשינים, או ליתר דיוק, על אודות עבירת המלשינות וגדריה המדויקים, אולם הוא נדרש בדרך כלל להיצמד לגדרים המשפטיים החתוכים שנקבעו בחוק התלמודי בעניין עבירת המלשינות (קרי, 'המסירה'). והנה נמצא כי האשמות על מלשינות עלו לא רק בתוך ומתוך הקשר משפטי-הלכתי חתוך וברור, אלא הופיעו גם בשלל הקשרים אחרים, סמי-הלכתיים או א-הלכתיים, בתעודות הארכיוניות ובתקנות הקהל.

מבט בתעודה מהעיר דרוקה של שנת 1334 מדגים למשל כיצד הורה המלך אלפונסו השלישי לשופט של אראגון אסטבן גיל טארין (Esteban Gil Tarín) לטפל במלשין אסתרוק ואלפורט (Valforat) אשר נהג לסחוט אישים מסוימים בקהילת סרגוסה תמורת כסף שניתן לו כדי שישתוק בעניינם.⁴⁴⁵ איננו יודעים במדויק באיזה מידע, אישי וכנראה גם מביד, החזיק ואלפורט על אותם אישים ומכוח אילו נסיבות נצבר מידע זה תחת ידיו; ועם זאת לא מן הנמנע כי ואלפורט חלק היכרות מוקדמת עם גורמים שונים בקהילה ביניהם גם בעלי מעמד חברתי. הרחקת ואלפורט ממוקדי הכוח (והידע) אליהם היה חשוף, תוך תיוגו כמלשין, כמובן באישור ובגיבוי מלא של המלך, סייעה בידי קהילת סרגוסה להחליש את מעמדו ובכך גם מנעה את המשך הסחטנות מצדו.

גם תביעות משפטיות אשר התבררו מאוחר יותר כתביעות שווא תויגו כמלשינות. כך אפשר ללמוד למשל מכתב התביעה שהוציא אברהם אבנסיה (Abraham Abnaçaya) נגד האורג יצחק לוי (Assach Levi) מלרידה בשנת 1310. לדברי אבנסיה, לוי הונה אותו בכך שדרש ממנו סכומי כסף גבוהים מהמותר עבור עבודה שהזמין אצלו. עקב כך נקראו השניים למשפט לפני הבאילי המקומי. אולם במקום להופיע למשפט בזמן ובמקום שנקבעו לכך, בחרו השניים מסיבה לא ברורה להיעדר ממנו. משום כך החליט הבאילי להכריז על אבנסיה, התובע במשפט, מלשין.⁴⁴⁶ ברוח זו, עולה גם מתוך הצו שהוציא המלך פדרו הרביעי ב־15 באוגוסט 1379 בברצלונה, בו קבע שעל הבאילי של מיורקה למנות שלושה יהודים לשם הקמת בית דין (אד הוק) כדי לפסוק בענייניו של משה פאקין (Mosse Faquin). הלה הגיש תלונה רשמית (לא ברור באיזה עילה) כנגד מחלוף נטיאר (Magaluff Natiar), אבל משזו לא

445 עסיס (עורך), היהודים במלכות אראגוניה, כרך 5, תעודה 746, עמ' 71.

446 רנייה, תעודות, תעודה 2912, עמ' 539.

הוכחה, היא התחלפה עד מהרה בתביעה נגדית בבית הדין המקומי מטעמו של נטיאר שהאשים את פאקין בהלשנה.⁴⁴⁷

ביטוי חיצוני להרחבת גדר המלשינות הנורמטיבית ניתן לחלץ מן השדה המשפטי בתשובות שהגישו הנתבעים לכתב התביעה. כך תיאר האינפנטי מרטין, שליט ואלנסיה ובנו של המלך פדרו הרביעי, את שהתרחש בקרב הצדדים הניצים בקהילת ג'טיבה שתחת חסותו. במכתב ששלח לראש המחוז (Batle) של ג'טיבה בשנת 1378 בו ביקש לאשר פעם נוספת את סמכותם של המוקדמין, גולל האינפנטי מרטין את פרטי הסכסוך שניצת אז בין יצחק מנסקאל (Menescal) ובין מיימו נפריט (Maymo Nafrit). לדבריו, היה זה מנסקאל שהתלונן על ההתנהלות הלקויה של המוקדמין בכך שגזרו עונש בעניינו. בזמן שהותו של מנסקאל בג'טיבה, כך עולה, הטיח הלה בנפריט דברים קשים ומכוערים בתגובה להם קילל האחרון והשמיץ אותו ברבים ("כלב, בן כלב")⁴⁴⁸ ואף כינה את מנסקאל "מלשין".⁴⁴⁹ קשה לשער את טיבו המדויק של הסכסוך האישי המר שפרץ בין האישים הללו, כמו גם האם באמת הלשין מנסקאל על נפריט כפי שנטען, או שמא הייתה זו טקטיקה משפטית שכנגד, הוצאת דיבה מכוונת, שנועדה לבטל את התביעה או לפחות להקהות אותה באמצעות השחרת פניו של התובע. אולם מתוך העונש הקל יחסית שנגזר על מנסקאל (קנס של חמישים סולידים או המרתו בגירוש מהעיר למשך ארבעה חודשים), לעומת העונש החמור שהושת על נפריט (קנס של 100 סולידים או המרתו בגירוש מהעיר למשך שישה חודשים), ניכר שעבירת המלשינות שיוחסה למנסקאל לא ביטאה את המשמעות החמורה של המלשינות (קרי, מסירה לידי גוים), אלא הייתה לכל היותר הוצאת דיבה בלבד.⁴⁵⁰ שכן קשה לדמיין כיצד פשע קל כמו הטחת

447 בער, שם, תעודה 328, עמ' 484.

448 קללות, עלבונות ודברי גנאי שנשמעו במהלך סכסוכים ומריבות כגון 'ממזר', 'ממזר בן ממזר' ו'רשע גמור' העשירו את קופת המלך בגין הקנסות שנקבעו בחוק עבור מעשים אלו. בואלנסיה לבדה למשל, נעו הקנסות על גידופים והשמצות בין חמישה סולידים לשלוש מאות ושלושים סולידים במטבע מלכות ואלנסיה. ראו: עסיס, פשע ואלים, עמ' 226.

449 בער, שם, תעודה 321, עמ' 474-475.

450 הוצאת דיבה כביטוי נרדף למלשינות ההלכתית ('המסירה') הופיעה מאוחר יחסית לקורפוס ההלכתי משנה תורה לרמב"ם. כך למשל מציין הריב"ש תקנה שעשו 'גדולי העדה' אנשי קהילת קוסטנטינה שבקסטיליה כדי "לעמוד כנגד המלשינים ומזיקי העדה ומצערם אותם ולמסור דינם לפני השלטון בעצמו ובכבודו באשר ידעו כי הוא במשפט יעמיד ארץ ולא לפני חנף ומוציא דבה יבא". ראו שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן עט. בהקשר זה יש לציין שלא רק תביעות משפטיות בין יחידים נקשרו בעבירת המלשינות אלא גם השמצות הדדיות דוגמת הטחת הכינוי 'מלשין' איש ברעהו אשר זכו להתייחסות מצד המלך. כך למשל, סעיף 2 של הפריבילגיה שנתן המלך פדרו הרביעי ב-1382

קללות, נבזיות ככל שיהיו, זכה לעונש חמור יותר ביחס לעבירת המלשינות החמורה כל כך. שבירת הטאבו על המלשינות נחתכה בגבול שניצב לעתים כפשע בין מה שהייתה יכולה להיות תביעה משפטית רגילה ובין מצב של הלשנה, מצב שהוביל את הקהילה היהודית לתקן רפורמה במערכת השפיטה המקומית. כך מתאר סעיף 13 של קובץ תקנות הקהל באראגון שנערך בין השנים 1280-1285:

ויש טוענים ע"י גוים [=תובעים בערכאות] וגדר המלשינות נהרסה וכסף היהודים הולך ומתמעט בהוצאות שאין בהם תועלת, ועל כן הסכימו הקהל לעשות גדרים ותקנות לבער עברות מתוכם [...] שלא לתת שום יהודי שום קפיטול [=משפט, גזר דין] שיהיה בו נזק הגוף או נזק ממון [...] ולעשות עליו שום מלשינות בין בכתב בין בעל פה בין בפיו בין ברמיזה [...] חוץ מדבר התביעה או התביעות שיש לו עליו מלבד, ולא יערים על ענין זה ויגלגל עליו דבים (!) אחרים כדי שיתחזק תביעתו ויאמנו דבריו [...] יהיו הברורים מוכרחים בכח התקנה זאת ליסר המסור העובר ההוא ביד המלכות הן לעונש מיתה הן לעונש ממון כמשפט מסור ומלשין.⁴⁵¹

על פי התקנה, שמקורה כפי הנראה בעיר לרידה,⁴⁵² נאסר על התובע להעלות בפני גורמי החוק ("ויש הטוענים לפני גוים") תלונות נוספות (כוזבות) בשם צד שלישי שאינן קשורות במישרין לדבר התביעה המקורי רק במטרה לחזק את אמינותו בעיני השופטים ("וכגון שיאמר פלוני נכנס לביתי וגנב או גזל או הכה אותי וכן או מנתו שכן גנב או גזל והכה את אחרים").⁴⁵³ לבד מהנזק הכספי הכרוך בהוצאות משפט וכן בביצוע גזר הדין יש והתובע פוגע בזכות הנתבע להליך הוגן ובדרך זו גם מאפשר הטיה ממשית של הדין. לפיכך, קובעת התקנה, שהעושה כן נחשב מלשין, אשר עשוי בעקבות כך, להיענש

לקהילה היהודית בג'טיבה, שבה אישר את הסמכות המשפטית של הקהילה היהודית לדון אלמים ורוצחים על פי החוק היהודי, קבע כי מי שיכנה את חברו 'מלשין' ישלם קנס כספי בלבד בהתאם להוראות ולתקנות המוסכמות בחוק. ראו: בער, שם, תעודה 348, עמ' 526-527.

451 שם, תעודה 143, עמ' 161.

452 למרבה העניין, רוב התקנות מאותו סימן דנות בעיר סרגוסה, והנה, יצחק בער, כנראה בעקבות שו"ת הרשב"א, כפי שאראה בהמשך, שיער שמדובר על תקנה מהעיר לרידה.

453 כך יוצא מתוך דבריו של הרשב"א שביאר את משמעות התקנה במקום אחר. ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ה, סימן רפז.

בעונש ממון, או אף חמור מכך, בעונש מיתה.

גם הרשב"א התייחס לתקנה זו אגב שאלה שנשאל מאת 'ברורי לארדאה' אודות

תביעות בענייני ממון שנקשרו שוב בשאלת המלשינות:

ראובן היה לו תביעות על שמעון ובררו להם אנשים לראות בעיניהם, ובקנס שכל מי שימרה על פיהם שיפרע מנה מחציתו לבנין העיר ומחציתו לבעל דינו, ואותן הנבררים חייבו את שמעון לעשות כן וכן תוך ט"ו ימים, ועכשיו עמד שמעון והגיד לברורים שראובן מלשין לפי התקנה שהתקינו הקהל על ענין מלשינות, וכן כתוב בלשון התקנה, לא תהא רשות לשום יהודי ויהודית מבני קהלנו לתת שום קאפיטול (=משפט, תביעה) שיהא בו נזק גוף או נזק ממון, בין בפני הגזבר בין בפני אחרים, ולעשות עליו בלבד, ולא יערים בענין זה לגלגל עליו דברים אחרים כדי שתתחזק תביעתו ויאמנו דבריו, וכן לא יערער שום יהודי אחר חברו להביא עליו נזקים מצד המלכות בגופו או בממונו שלא מענין תביעתו ממש, עד כאן לשון התקנה. ועכשו טוען שמעון כי תוך הט"ו יום הנזכרים הלך ראובן לפני פאירש (=שופט⁴⁵⁴) העיר ואמר להם דעו שפלוני ופלוני פסקו ביני ובין שמעון לעשות כן וכן בקנס חמישים ד' (=דינר) מחציתם לי ומחציתם לבנין העיר, וכיון שלא קיים יש לו לפרוע החמישים ד' מחציתם לכם ומחציתם לי. וזה אינו מענין תביעתו ומלשינות הוא, כי הודיע לפאירש שהוא חייב להם בקנס הנזכר. וראובן טוען כי זה מענין תביעתו ממש הוא, שכל זמן שירווחו הפאירש מחצית הקנס ירויח הוא מחציתו, א"כ שותפים הם באותו ענין ותביעתו ממש היא.⁴⁵⁵

במשפט שהתנהל אפוא בין 'ראובן' ו'שמעון' — שמות טיפולוגיים המשמשים כדי לציין את האופי האוניברסלי של השו"ת — פסקו הברורים לטובת 'ראובן' והרשיעו מנגד את 'שמעון'. אלא שכדי להבטיח מראש את מימוש העונש, למקרה שבו יסרב המורשע למלא אחר פסיקתם, הוסיפו הברורים לקבוע קנס שחציו האחד ישולם לקופת השלטונות ("לבנין העיר"), וחציו האחר ישולם לבעל הדין.⁴⁵⁶ והנה, 'שמעון' שיצא חייב על פי דין, אבל משום

454 ראו המונחים Fuero ו-Fuero, במילון Diccionario Enciclopédico.

455 שו"ת הרשב"א, ח"ג, סימן שפד.

456 אמנם הקנס (שחצי ממנו כאמור שולם לשלטונות) שימש ערובה לתשלום החוב ל'ראובן' אך לא ברור

מה התקשה למלא אחר גזר הדין בתוך ט"ו הימים שהוקדשו לכך, טען כעת בתוקף, שבעל דינו, 'ראובן', עבר על תקנת המלשינות (שזוהה אגב, כמעט לחלוטין, ללשון התקנה שצוטטה כאמור מתוך קובץ התקנות של אראגון) — זו האוסרת כזכור לצרף תלונות או קובלנות נוספות לכתב התביעה מתוך כוונה לחזק את אמינות התובע — משום שחשף לפני שופטי העיר את דבר הקנס שהתחייב עתה 'שמעון' לשלם לקופת העיר ובכך העמיד אותו בסכנת תביעה מצד השלטונות.

הרשב"א הצטרף לדעתם הנחרצת של הברורים, ופסק ש'ראובן' איננו מלשין ולא עבר חלילה על תקנת המלשינות משום שהקנס שימש מלכתחילה ערובה לקיום התביעה. "לפי שעל כן חייבו את עצמם זה לזה בקנס שאם לא ישלימו כמו שיפסקו ביניהם אותן הברורים שיתחייב המסרב הקנס ושיהא רשות לשכנגדו (=התובע) להתרעם ולתבוע הקנס, שאם אין אתם אומרים כן כל תביעה שיש עליה קנס נאבדה ואין הקנס מוסיף חיוב אלא מגרע ופוטל".⁴⁵⁷ גילוי דבר הקנס לשופטי העיר היה אפוא חלק בלתי נפרד מהתביעה הראשונית ורק באמצעותו ניתן היה לממש את פסק הדין בפועל. אם כן, הטענה לפיה גילוי הקנס לשופטי העיר עשוי להוביל לתביעה חדשה נוספת על התביעה הקודמת היא לא יותר מאשר "דברי התול ושגעון ולא היתה כוונת הקהל בתקנתם כן".⁴⁵⁸ עמדה זו של הרשב"א באה לידי ביטוי פעם נוספת בתביעת ממון שבמהלכה כפר הנתבע ('שמעון') בחוב שייוחס לו וכדי לחזק את אמינותו אף נשבע על כך. מצד שני, האשים אותו התובע ('ראובן') בשבועת שקר — תלונה חדשה, נוספת, שאין לה קשר, לכאורה, לליבת התביעה שכאמור עסקה בענייני ממונות. כמו במקרה הקודם, גם כאן הדגיש הרשב"א שהתביעה החדשה (שבועת שקר) נכללת בגדר התביעה המקורית ("גוף תביעתו היא זו"), שהרי אם יבואו עדים שאכן נשבע הנתבע לשקר הרי "חוזרין ב"ד ומחייבין את שמעון" (=לשלם את החוב).⁴⁵⁹

כלל מדוע נזקקו הברורים לכך ולא השתמשו במקרה הזה בכוח הכפייה שעמד לרשותם. מכאן יש להסיק שסמכות האכיפה האופרטיבית של הקהילה היהודית, ובלרידה בפרט, נשענה בפועל על כוחם של השלטונות המקומיים. לכך יש להוסיף, כנראה, את אופיו האלים או את מעמדו החברתי הרם של 'שמעון' אשר איים לפגוע בסוברניות של הקהילה ובעטיו כרכו מלכתחילה את עונו בקנס נוסף לשלטונות.

457 שו"ת הרשב"א שם.

458 שם.

459 הנ"ל, ח"ג, סימן שבח.

הנה כי כן, הטענת עבירת המלשינות (לבד מהמובן ההלכתי של מסירה לידי גויים) במשמעויות נוספות, חוץ-הלכתיות, לפחות אם לשפוט לפי החוק התלמודי ולפי משנה תורה לרמב"ם, מלמדת על היכולת של הקהילה היהודית ושל השלטונות גם יחד להציב, לאשר ולסמן גבולות חברתיים חדשים. כך, סחטנות ותביעות משפטיות, לרבות תביעות שווא, נקשרו אף הן בעבירת המלשינות בדרך זו או אחרת, הגם שאינן מוגדרות ביסודן ככאלו. מכאן אף הפך הביטוי 'מלשין' לשם נרדף לקללה, להוצאת דיבה, כפועל יוצא של הנכחת המלשינות בהקשרים חוץ-הלכתיים. זאת כנראה מתוך כוונה להרחיב את סמכותה ומרותה של הקהילה וכן מתוך ההכרה לפיה כל אינדיבידואל, נונקונפורמיסט ופורץ גדר, החורגים מן הנורמות המקובלות, הן המשפטיות והן המוסריות, נושאים איום פוטנציאלי לגלם בעתיד הלא רחוק מלשינים ומוסרים, ועשויים אם כך להוות גורם מרדני ומתסיס בעיני הקהילה כמו גם בעיני השלטונות.

ת מ ו ר ו ת ב י ח ס ל מ ל ש י נ י ם

בצד המהלך הקונסטיטוציוני שנועד להרחיב את גבולה של המלשינות ולעשות לה סייג כך שתכלול בתוכה אספקטים קרובים או דומים לעבירת המלשינות אושרו לגבי המלשינים בספרד פרוצדורות משפטיות וסמכויות ענישה שלא היה להם אח ורע כמעט בתולדות היהודים באותה תקופה.⁴⁶⁰ כך נחשפו המלשינים למנעד רחב של עונשים, החל בקנסות⁴⁶¹

460 אסף, העונשין, עמ' 19-20; בער, תולדות, עמ' 247, 267-268, 273; קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, עמ' 333 - 336. גם בקסטיליה, מקום מגורם של חכמים בולטים דוגמת הרא"ש ובנו ר' יהודה אנו מוצאים התייחסות לבעיית המלשינים. "ילמדנו רבינו מה לעשות באיש אשר נתפרסם עליו שהוא מלשין ליחידים מישראל ולקהל", שואלים אנשי סביליה. לדעתו של הרא"ש דינו של המלשין שהוחזק בכך אחרי שלוש פעמים כדין הרודף ומשום כך "נהגו בכל תפוצת הגולה [...] שמבקשים עצה ותחבולה לענשו משום מיגדר מילתא ושיוסרו האחרים ולא ירבו מוסרים בישראל וגם להציל הנרדפין מתחת ידו". ראו: שו"ת הרא"ש, כלל יז סימן א. לעומת הרא"ש, בנו ר' יהודה, היה כדרכו נחרץ יותר, לפחות דקלרטיבית, ודרש לגזור על יוסף בן שמואל אשר הוחזק "מסור למסור יחידים ורבים בכלל ובפרט" משפט מוות, ועוד הוסיף לקבוע "שכל המשתדל בהריגתו הרי זה מבער עושי רשעה ועליו תבוא ברכת טוב". ראו: שו"ת זכרון יהודה סימן עה.

שו"ת הריב"ש, ח"ב, סימן תעג; בער, תעודות, א, תעודה 601, סעיף 3, עמ' 983.

ובחרמות,⁴⁶² דרך גירוש מהעיר,⁴⁶³ וכלה בעונשים פיזיים דרקונים כמו קציצת אברים,⁴⁶⁴ או אפילו עונש מוות.⁴⁶⁵ סמכויות אלו הגיעו לשיאן בשנת 1390 בשעה שחסדאי קרשקש שימש בתור דיין כללי לענייני מלשינות באראגוניה.⁴⁶⁶

ברצוני עתה להתמקד בשלוש פריבילגיות שיצאו לאור בין השנים 1377-1390 אשר עוסקות בטיפול בבעיית המלשינים כדי לנסות ולבחון דרכן את המנגנון המשפטי ואת עקרונות ההפעלה שתמכו בצעדים מרחיקי הלכת שנקטה הקהילה היהודית בגיבוי השלטונות נגד המלשינים. כאמור, בשנת 1377 פרסם המלך פדרו הרביעי בברצלונה פריבילגיה רפורמטיבית שעסקה כולה בענייני ענישה. בניגוד לחלק הראשון של הפריבילגיה שהוקדש למוסד 'ברורי העבירות' ולהפקעת סמכויות הענישה הדרקוניות שהיו עד אז בידיו, הרי שהחלק השני שיוחד כולו לבעיית המלשינים מתאר תהליך הפוך של הרחבת סמכויות. כך, בשורה של הוראות פרטניות משרטט פדרו הרביעי את ההליך המשפטי דרכו יש לדעתו לחקור, לשפוט ולהעניש מלשינים. ראשית, קבע פדרו הרביעי כי הרכב של שישה ממונים, הכולל בתוכו את שלושת 'ברורי העבירות' לצד שלושת המזכירים, רשאי יהיה לדון מלשינים, אך עונשו של המלשין חייב להיות מאושר על ידם של לא פחות מארבעת הממונים מתוך סך השישה. בהמשך מתארת הפרוגרמה המשפטית, הליך סמי-אינקוויזיטורי, עליו כבר עמדתי לעיל, שבמהלכו מתקבלות עדויות אפילו על סמך שמועה בלבד, ומתבררות באמצעות שבועת אזהרה בעשרת הדיברות. לאחר מכן, נדרשים החוקרים לרשום פרוטוקול מלא בשפה הקטאלנית על ידי סופר יהודי או נוצרי המתעד את אותן העדויות. אם במהלך החקירות

462 הנ"ל, ח"א, סימן רלט.

463 בן ששון, מקורות, עמ' 316-318. הסכמה משנת 1303 ('בחדש אדר שנת תתרכ"ג') בעיר טודלה שבנבארה, אשר חודשה במתכונת זהה שנתיים מאוחר יותר בשנת 1305, מדברת על מלשין אשר נזק הלשנתו מגיע ליותר ממאה דינרים ועל כן העונש הראוי לו לאותו מלשין הוא חרם חמור בשם, נידוי למשך חמישים שנה לרבות גירוש מהעיר באותו פרק זמן וקנס של אלף זהובים. ראו: בער, תעודות, א, תעודה 586, סעיף 4, עמ' 950-951; לאקוואי, היהודים, עמ' 46.

464 שו"ת הריטב"א סימן קלא.

465 קאופמן, אגרת להרשב"א, עמ' 228; בער, תעודות, א, תעודה 356, עמ' 537-538. גם בעיר טודלה שבמחוז נבארה נמצאה תקנה משנת 1288 ('נתקיימה תקנה זו ב"ד יום לחדש תשרי שנת תתרכ"ח') לפיה ראוי המלשין לעונש מוות אם נזק הלשנתו יגיע מעל מאה דינרים ('שימסרו הקהל לאותו מלשין ביד המלכות להמיתו ולהשמידו בגופו ובממונו'). ראו: הנ"ל, שם, תעודה 586, סעיף 8, עמ' 953; וכן לאקוואי, היהודים, עמ' 26-27.

466 בער, תולדות, עמ' 276.

הוכחה אשמתו של המלשין מעל לכל ספק, הוא ייאסר מידיית וישלח לבית הכלא. משם הוא יובל במוקדם או במאוחר אל מותו, שימומן (1000 סולידים) מקופת הקהילה. במקרה שקיימות אינדיקציות בלבד המצביעות על אשמתו של המלשין, הגם שהוא איננו מודה באשמה, והגם שאין ראיות חד משמעיות התומכות בכך, בכל זאת, קובעת הפריבילגיה, רשאים החוקרים לענות את החשוד עד אשר יושבע רצון כל הצדדים הנוגעים בדבר.⁴⁶⁷

מעניין להשוות בין הפריבילגיה של פדרו הרביעי לפריבילגיה אחרת בעניין מלשינים שהוציא בנו, המלך ז'ואן הראשון, בשנת 1390 בפראגה (Fraga; פרבר של הואסקה) למען יהודי הואסקה. למעשה, מדובר היה בתעתיק או בוורסיה מעט שונה של פריבילגיה אחרת שאישר קודמו, פדרו הרביעי, בשנת 1346 בסרגוסה. על פי הפריבילגיה, משפט החשודים או האשמים במלשינות, בין שגרים בהואסקה ובין שגרים מחוצה לה, יופקד בידי הגזברים היהודים.⁴⁶⁸ נוסף על הגזברים ימונו שישה יהודים נוספים (כמספר הממונים היהודים על פי הפריבילגיה של שנת 1377), שיסייעו לחקור את המלשינים. אבל בניגוד לפריבילגיה של שנת 1377, אז הצטוו ששת הממונים לנהל פרוטוקול עדויות רשום ומסודר, כעת תנוהל החקירה גם ללא פרוטוקול. נוסף על כך, ימשיכו הגזברים וששת הממונים שלצדד לחקור את החשודים במלשינות בהתאם לחוק הקאנוני (הרומי), האזרחי, והעברי, בין בנוכחות עדים ובין ללא נוכחות עדים, בניגוד לכללי המשפט הנהוגים.⁴⁶⁹ אם כן, ז'ואן הראשון אף אישר ליהודים

467 בער, תעודות, א, תעודה 317, עמ' 460-466; הנ"ל, תולדות, עמ' 267. מעניין לציין שעניינים לא שימשו רק אמצעי לחץ, סנקציה כוחנית שתפקידה לחלץ הודאה באשמה. עניינים ('צדק גופני') הופעלו על מלשינים ונידונים אחרים למוות לפני הוצאתם להורג. ראו: הנ"ל, תעודות, א, תעודה 175, סעיף 7, עמ' 218. באופן דומה, עולה מתעודה נוספת משנת 1408, החורגת אמנם ממסגרת הזמן של דיונו שבה מבקשת הקהילה בלרידה ממושל העיר (batles) להפסיק לענות אסירים יהודים אלא אם כן נגזר על אותם אסירים עונש מוות. ראו: הנ"ל, שם, תעודה 480, עמ' 783. כאן ראוי להזכיר את סצינת העינוי (פריז 1757) איתה פתח פוקו את ספרו לפקח ולהעניש, ממנה עולה כי פרקטיקת העינוי הייתה חלק בלתי נפרד מתהליך הווידי ובקשת הסליחה של הנידון לפני שגורלו נחרץ לעד. בעיני פוקו העינוי הוא האמצעי היחיד שבכוחו להמחיש "על גופו של הפושע את נוכחותו שלוחת הרסן של הריבון". ראו: פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 9-12, 63.

468 הגזברים הם clavarii שפירושם המילולי הוא מחזיקי המפתחות. ראו: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/clavarius>

469 במילים אחרות, הם רשאים לחשוף את שמות העדים או להעלים אותם כרצונם. בדרך חשאית זו נהג גם הריב"ש שפסק בעקבות הרא"ש, שאין צורך לקבל עדות העדים בפני מי שהוחזק כמלשין 'כי הדבר ידוע שמי שהוא מוחזק במסור ומלשין, (לשקר), העובדי כוכבים מקרבים אותו בשביל הנאתו. ואלו היה צריך לקבל העדות בפניו ולדרוש ולחקור בדינו, לעולם לא יעשה ממנו דין כי ינצל על ידי עובדי כוכבים'. ראו: שו"ת הריב"ש, ח"א, סימן רלז; שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן א.

להתעלם לחלוטין מהחוק היהודי במקרים שבהם נמנע מהם לדון כרצונם, ולנהוג תחת זאת ביד חופשית בחקירת מלשינים ובענישתם באמצעים שונים כגון: גלות, מלקות, סקילה ואפילו עונש מוות, אשר יבוצע על ידי הבאילי המקומי, בעבורו תידרש הקהילה לשלם 1000 סולידים.⁴⁷⁰

צעד נוסף בואכה החמרה והרעה ממשית במצבם של המלשינים בולט עוד יותר דווקא בחלק השני של הפריבילגיה שהוציא ז'ואן הראשון. יהודי או יהודים, מכריזה הפריבילגיה, אשר נערכת נגדם חקירה בלבד באשמת מלשינות, בין בנוכחותם ובין בהיעדרם, לא יורשו להסתייע באמצעות שטרי הפקעה (חנינות) מסוגים שונים דוגמת תעודות מעבר (guidaticum), או דחייה (supersedimentum), או פטור (remissio) לשם הסדרת מעמדם והטבת מצבם. להפך, הצגת ולו אחד מתוך אותם המסמכים, מהווה מצד עצמה הוכחה ניצחת באשמתו של החשוד המחזיק בהם. לפי זה, מוכרחים השופט או הבאילי להכריז על אלו ועל כיוצא בהם, ללא שהות וללא הוראה מקדימה, מלשינים ומוסרים, ולתלות אותם, מרגליהם או מצווארם עד שימותו. במקביל לכך, הוסיפה הפריבילגיה לקבוע, שכל התנגדות לעונש המוות שנפסק על המלשין, תגרור אחריה קנס של 500 סולידים. כן שוללת הפריבילגיה הכרה בתעודות פטור מכל סוג שהוא אשר הושגו דרך הקהילה ומוסדותיה או מגורם אחר. שכן מתוך השימוש בהם יש להחשיב לאלתר את בעליהם, כולל חשודים במלשינות, אשמים ומורשעים. כלומר, ניתן להתייחס אליהם כאילו היה ענינם מוכרע כבר בגזר דין חלוט, ולתלות אותם בצוואר או ברגל עד שימותו, ללא הזדקקות למשפט מברר מקדים. גופתו של המלשין, אגב, תימסר מיד לאחר מכן לקרוביו לשם קבורתו. למותר לציין שביצוע גזר דין מוות מסוג זה יחייב את הקהילה בהוצאות של 1000 סולידים.⁴⁷¹

קיצור ההליכים הבירוקרטיים והמשפטיים שקידם ז'ואן הראשון במטרה לייעל את הטיפול בבעיית המלשינים מסמן אם כן אבן דרך בעוינות הגוברת כלפיהם,⁴⁷² אך ראשיתה של מגמה זו נטועה בפריבילגיה קודמת שאישר פדרו הרביעי בסוף ימיו בשנת 1383.⁴⁷³ כך,

470 בער, תעודות, א, תעודה 398, עמ' 637-638; הנ"ל, תולדות, עמ' 267-268; ניומן, יהודי ספרד, א, עמ' 134.

471 הנ"ל, שם, תעודה 398, עמ' 639-640.

472 הנ"ל, תולדות, עמ' 267.

473 שם.

בעקבות הלשנה (שאת טיבה איננו יודעים) של כמה יהודים אשר הסבה נזק לנאמני הקהילה (secretaries) במיורקה, ביקשו הנאמנים רשות ממושל העיר (senyor) לשפוט את המלשינים וכן להעניק להם אישור לתקופת זמן של חמש שנים במהלכה יפעלו למנות חמישה נציגים נוספים ('טובי העיר') למועצת הקהילה. הללו, כך הוסכם, ידונו וישפטו את המלשינים כרצונם. באותה מידה ביקשו נאמני קהילת מיורקה להעניק סמכות שווה גם לשאר הקהילות היהודיות השוכנות באיים הבלאריים. סמכות זו כללה אפוא את האפשרות להרוג מלשינים, אפילו ללא סיוע של עדים, ובלבד שקיימת אינדיקציה כלשהי לאשמתם, רכיב התואם לאשורו כאמור את הפרקטיקה האינקוויזיטורית. מכל מקום, כל גזר דין אופציונאלי שיינתן (עונש מוות, קציצת אברים וגירוש מהעיר) יבוצע בידי הבאילי המקומי ויתואם במקביל עם יתר אנשי הפקידות הבכירה. התשלום שיגבה עבור עונש המוות, כמו בפריבילגיות שנדונו עד עתה, יעמוד על 1000 רויאלים. אשר להריגת המלשינים שנמצאו במיורקה, כמו גם בנוגע למלשינים פוטנציאליים,⁴⁷⁴ הורה פדרו הרביעי לתלותם ללא דיחוי בתוך יומיים ממועד נתינת גזר הדין. כמו כן, הוחלט שעל נאמני הקהילה להיות נוכחים בהריגת המלשינים כדי לוודא שהם אכן מתו. רק בחלוף ארבעה ימים מתליית המלשין, נקבע, תימסר גופתו למשפחתו לשם הטיפול בקבורתו.⁴⁷⁵ בד בבד, נשמרה למלך הזכות לבטל את גזר הדין, בעטיו של ערעור, בכל עת שירצה. כל ערעור כזה, אגב, יעלה 500 רויאל.⁴⁷⁶

נוכח תיאור פניה של המציאות החברתית הסוערת החל מהמחצית השנייה של המאה הי"ד ניתן להשערתי לתפוס את המהלך הקונסטרוקציוני הבינארי שקידם את הרחבת סמכויות הענישה שניתנו לגבי מלשינים מסוף שנות השבעים של המאה הי"ד מחד, בצד הרחבת גדר המלשינות לאורך המאה הי"ד מאידך. כך תיאר יצחק בער את המחצית השנייה של המאה הי"ד באראגוניה: "תקופה של משברים כלכליים ומלחמות סוציאליות, שהולידו

474 יש לציין כי במיורקה לבדה הוצאו להורג מלשינים נוספים. יצחק בער מוסר למשל שבשנת 1391 נידון ונתלה אחד מהמלשינים בהשתדלותו של אחד מנכבדי הקהילה הרופא אהרן עבד אלחק מחותנו של הריב"ש. ראו: הנ"ל, שם, עמ' 259.

475 אם גופתו של המלשין נתלתה במרחב הציבורי, כפי שסביר להניח, היה בכך כדי לזרוע פחד ולהרתיע יהודים נוספים ללכת בדרכו. בהקשר זה חשובה שיטתו של פוקו לגבי תפקידו הדור-משמעי של ההמון בהריגות פומביות. לדעתו, ההמון הנו מעין 'צופה-משתתף' במחזה העונש, שכן "לא די שאנשים ידעו, צריך שגם יראו במו עיניהם. משום שצריך שיפחדו." היבט נוסף קשור בתפקיד האפירמטיבי של העינוי הפומבי. במסגרתו ההמון נקרא לסצינות ההריגה "משום שעליהם להיות עדים, כעריבים לענישה, ואף להשתתף בה עד גבול מסוים." ראו: פוקו, לפקח ולהעניש, עמ' 73.

476 הנ"ל, תעודות, תעודה 356, עמ' 537-538.

בצד פרעות, מעשה ידי הגויים, גילויי תסיסה דומים גם בקרב היהודים עצמם.⁴⁷⁷ לדברי בער, מגמה זו נמשכה עד לשנת 1391 כאשר "שלטו ברחוב היהודי יצרים פוליטיים מפותחים ופרועים, מבפנים נאבקו על השלטון מעמדות ומשפחות, כמו שהיה בערי הנוצרים, ומבחוץ שיכלה חרב הבגידה גדולים וקטנים".⁴⁷⁸ דומה כי דבריו של בער אודות "חרב הבגידה" המתנוססת מעל לראשם של "גדולים וקטנים" מכוונת בעיקר כלפי המומרים אבל לא מן הנמנע שבער כיוון גם לתופעת המלשינים שנידונה כאן. ניתן אפוא להציב את הניגודים החריפים, והדתיים בכללם, שפשו בין המעמדות⁴⁷⁹ (היינו בין קבוצות כוח, ובעיקר "דמוקרטים" מול אוליגרכים⁴⁸⁰ ועניים מול עשירים⁴⁸¹), לצד הזלזול במצוות, ביחוד בקהילות שנעדרו אוטוריטה הלכתית מובהקת,⁴⁸² ובמקביל, את המשברים הכלכליים שבאו בעקבות המגפה השחורה בשנת 1348, לצד העוינות המתמשכת כנגד היהודים, הן מצד השלטונות והאינקוויזיטורים,⁴⁸³ והן מצד המומרים,⁴⁸⁴ על ציר ליניארי המלמד על פגיעה הדרגתית אבל מתמשכת בריבונותן של הקהילות היהודיות, ובכלל זה, גם החלשה ממשית של מוסדות הפיקוח והענישה. אל תוך החלל האוטוריטטיבי שנפער אם כן כתוצאה מהתרופפות המסגרת הקהילתית נכנסו, בין השאר, אישים נכלוליים, דוגמת מלשינים וסחטנים, ומכאן ניתן להבין כיצד צמחה ריאקציה פוליטית דו־כיוונית שנועדה לבלום את התפשטות התופעה.

477 ה"ל, תולדות, עמ' 247.

478 שם, עמ' 269.

479 שם, שם.

480 שם, עמ' 252, 257.

481 יום טוב עסיס, תסיסה חברתית ומאבק בין מעמדי בקהילות ספרד לפני הגירוש, בתוך: יוסף דן (עורך), תרבות והיסטוריה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 121–137.

482 בער, שם, עמ' 271.

483 ה"ל, שם, עמ' 249–250, 277–280.

484 שם, עמ' 281.

עבודה זו הוקדשה לבחינה אינקלוסיבית של תופעת הענישה בקהילות היהודיות באראגוניה במאות הי"ג והי"ד. הדיון נסוב בעיקר סביב שלושה נושאים: מוסד 'ברורי העבירות', פרקטיקות הענישה לסוגיהן ותופעת המלשינים. הפרק הראשון יוחד ל'ברורי העבירות', ישות משפטית ממוצא קאטלוני, אשר תפרוסת פעולתה הידהדה גם במחוזות אראגון וואלנסיה ורשמיה הקלושים נשמרו אף באימפריה העות'מאנית עד למאה הי"ט. סקירה מדוקדקת של מוסד 'ברורי העבירות' העלתה כי סמכותם, שכללה פרקטיקות של בילוש, חקירה וענישה, הרחיקה לכת מעבר לנקודת הייחוס של 'פקידי מוסר' הממונים על שמירת הצניעות וטהרת המשפחה, עד שהיא נקשרה גם בטיפול בהפרה של נורמות דתיות שונות, לרבות הפרה של תקנות הקהל, וכן בטיפול במלשינים היהודים.

הרכב 'ברורי העבירות' התמנה על ידי המלך לפרק זמן קצוב. בדומה לבית דין רבני רגיל, היו בו שלושה חברים. לכל הפחות הרכב 'ברורי העבירות' פעל כגוף המסונף לבתי הדין הרגילים. עובדה זו כשלעצמה הצביעה על מעמדו האוטונומי והנבדל של מוסד 'ברורי העבירות' בנוף המשפטי. ואמנם, כפי שהשתמע משו"ת הרשב"א, רשאים היו 'ברורי העבירות' להתעלם לחלוטין מדיני הראיות של ההלכה התלמודית, לפיהן ניתן להעניש רק על סמך עדות של שני עדים כשרים, ותחת זאת להעניש על פיהם של הפסולים לעדות כגון קרובים, אישה וקטן. נמצא אפוא כי 'ברורי העבירות' היוו מעין סמכות משלימה לבתי הדין הרגילים, היכן שההלכה היהודית לא אבתה או לא יכלה, כפי הנראה, בהיעדר ראיות, להעניק מענה משפטי הולם.

מתוך ההכרה בסמכות החוץ-חוקית הייחודית שליוותה את פעילותם של 'ברורי העבירות' כדי להעניש סוררים יהודים ומתוך ההנחה ש'ברורי העבירות' הופיעו בקאטלוניה בשליש האחרון של המאה הי"ג, נדרשתי לסיבה שעמדה בבסיס הקמת מוסד זה, תחילה בקאטלוניה ולאחר מכן ברחבי אראגוניה. ביקשתי לברר כלום מוסד 'ברורי העבירות' נוסד מלכתחילה כיישות אוטונומית שתכליתה לפקח ולהעניש כדי לטפל באמצעים חריגים במציאות חברתית ודתית לקויה שדרשה תיקון אקוטי, או שמא, לאור הזיקה התיאורטית בין כינון שליטה והגמוניה מחד, לבין הידוק אמצעי הפיקוח והענישה מאידך, שימשו 'ברורי העבירות' זרוע רגולטורית כדי לבסס שליטה על רקע המאבקים הפוליטיים שהתחוללו

בשנות השלושים של המאה הי"ג בקהילת ברצלונה בין מעמד הנשיאים מזה ובין מעמד הרבנים מזה.

קל לשער שהפרוגרמה המוסרית שקידם ר' יונה גירונדי, נציגו הבולט של מעמד הרבנים, דרכה קרא למנות ברורים (=ממונים) כדי להדק את הפיקוח הדתי והמוסרי, קשורה באופן הדוק לגיבוי הפוליטי שנתן המלך ג'אומה הראשון למעמד הרבנים כאשר אישר בשנת 1241 לקהילת ברצלונה למנות שלושה נציגים כדי להעניש ולהחרים משמיצים ומעליבים בני המחנה הפוליטי היריב. לפי זה, ניתן לטעון, שהתקדימים המופיעים בתלמוד, המאשרים סמכות אקסטרה משפטית כהוראת שעה, שימשו בשו"ת מאוחר יותר רק כצידוק משפטי שבדיעבד. מצד אחר, קשה להוכיח שקיים היה קשר ממשי בין אותם ברורים עליהם דיבר ר' יונה לבין 'ברורי העבירות' שהופיעו בשם זה רק דור אחר כך. גם אם נניח ש'ברורי העבירות' הם תוצר אבולוציוני מאוחר של הברורים המוקדמים עדיין ייתכן שהם נענו לצורך משפטי קיומי מחודש שנועד למלא את החלל הפורמאלי שהותירו בתי הדין, ומכאן יש להבין את סמכותם המשפטית כשיקוף של התפתחות אימננטית פנים-הלכתית.

נוכח שאלת הסיבה שהצגתי כשיקוף דיאלקטי בין התפתחות משפטית אימננטית לבין טרנספורמציה פוליטית בגיבוי ובהשפעה חיצוניים, הצבתי באופן דומה גם את שאלת זיקתם של 'ברורי העבירות' לפרקטיקות האינוקוויזטוריות. בניגוד לגישה שביקשה למצוא מקבילות בשו"ת לפסקיזה הקסטיליאנית, ובניגוד לניסיון לחלץ מהשו"ת רמזים לשימוש בפרקטיקות אינוקוויזטוריות (שבועה למשל) על ידי 'ברורי העבירות', ערכתי השוואה בין הפרקטיקות האינוקוויזטוריות המופיעות בפריבילגיה שאישר פדרו הרביעי בשנת 1377 ל'ברורי העבירות' ובין הפרקטיקות האינוקוויזטוריות המופיעות ב'מדריך לאינוקוויזטור' מאת ניקולאו אמריק — האינוקוויזטור הראשי של אראגון במחצית השנייה של המאה הי"ד. בדרך זו נמצא מתאם חד משמעי בין הפרקטיקות האינוקוויזטוריות ובין פעילותם של 'ברורי העבירות'. שורה ארוכה של פרקטיקות כמו אימוץ מתודת ענישה תוך חריגה מפורשת מהנורמות המשפטיות; הרשעה באמצעות עדות של הפסולים להעיד; השימוש בעינויים כדי לחלץ הודאה; החפיפה בין רכיבים צורניים כמו מספר האינוקוויזטורים לצד דפוס ההשבעה בעשרת הדיברות — מצביעים כולם על 'ברורי העבירות' בתור זרוע אינוקוויזטורית שפעלה בחסות המלך. יחד עם זאת, התקדימים התלמודיים המופיעים בשו"ת, המאשרים שימוש בסמכות חוץ-חוקית במקרי חירום, מלמדים על מסקנה שונה, לפיה, 'ברורי העבירות' היו

תולדה של התפתחות אימננטית, פנים־הלכתית. בעקבות המסקנות השונות העולות מניתוח המקורות הראשוניים, התעודות הארכיוניות מזה, והשו"ת מזה, ניתן לשער כי 'ברורי העבירות' ייצגו לכל הפחות ורסיה של דגם אינקוויזטורי.

האוטונומיה האקסקלוסיבית לה זכו 'ברורי העבירות' עוברת כחוט השני גם בפרקטיקות הענישה שנבחנו בפרק השני. כך, הכליאה, הקנסות, החרם, עונשי גוף ועונש המוות שהרכיבו את פורטרט הענישה בימי הביניים הדגימו פסיפס חשוב של האוטונומיה היהודית. תחת המטא־יעד של פרקטיקות הענישה שנכרך בשאיפה הפרמננטית לטפח, לשמר ולחזק את האחדות והלכידות החברתית, את הסדר הציבורי ואת הקונפורמיות הדתית, כפי שהעליתי בדיוני על 'ברורי העבירות', נקטה הקהילה, באישור גורמי השלטון, במהלכי חקיקה ('הסכמות') לצד שימוש בעונשים שונים, בהם גם עונשים חמורים, לשם מימושה של תכלית זו. בעוד סמכות זו עלתה בדרך כלל בקנה אחד עם השאיפה האיתנה של המלך לשמור על שלום הציבור ועל נהלי משטר תקינים, נמצא שהמלך, לצד גורמי שלטון נוספים, התערב לא אחת באישור או בביטול של עונשים, במיוחד כאשר האישים המעורבים נמנו על בעלי המעמד החברתי והכלכלי הגבוה. השניות הזו ליוותה את קורותיהם של מוסדות הענישה הביניים לאורך כל המאה הי"ג והי"ד.

האוטונומיה היהודית בכלל, ומערכת הענישה בפרט, היו חשופים לשינויים ולהשפעות לא רק מכיוונו של המלך, אלא גם התעצבו בזיקה לשינויים חברתיים טקטוניים. בעקבות המרות הדת הוולונטריות והאינדיבידואליות שהתבצעו ברובן לפני שנת 1391 על רקע סוציאלי ומעמדי נמוך, וכן בגלל סיבות אישיות ומשפטיות (כמו התחמקות מאחריות פלילית או קהילתית), נאלצו לא פעם בתי הדין להכריע בין הברירה לנקוט בעונש חמור על פי השיטה של 'יקוב הדין את ההר', ובין הברירה להקל בעונשם של הפושעים אשר איימו לערוק לחברת הרוב הנוצרית אם דרישתם לא תמולא. מבחינה זו, ניצבו בתי הדין בפני דילמה קריטית: מצד אחד, שמירת הסדר הציבורי והרתעת הפושעים הם ערכים נחוצים עבור כל דגם פוליטי, אך מצד שני, אחדות האומה או הקהילה היא ערך מקודש וסגולי לא פחות. במצב זה נטו בתי הדין בדרך לעיתים קרובות להקל או לבטל את עונשו של העבריין.

עיצוב הענישה בידי גורמים חיצוניים ופנימיים פתח צוהר לדיון נוסף שבמרכזו עמדו שיקולי הענישה, הפונקציות שמילא אופן הענישה (פומבי או מוצנע) והיחס ההולם בין פשיעה וענישה. ממדים אלו נבחנו מתוך, לאור ונוכח עמדתו של מישל פוקו לפיה ההיבט

הפולחני של העינוי נועד לשקם את הריבונות שנפגעה ולהנכיח מחדש את עליונות הריבון, וכן לאור התפישה כי אמצעי הענישה קשורים בשורה של היבטים חיוביים. כך, לבד, מהבנת הענישה כפונקציה של גמול, נקמה או הרתעה — ערכים יסודיים ומכוננים בתורת הפנולוגיה — נודע לענישה תפקיד פורמטיבי רב־משמעות. במקום לחסל את הפשע באמצעות סימונו או סילוקו של הפושע, התמקדה לפרקים הענישה בניסיון לחנך, לשקם ולתקן את הפושע. כך הפכו ערכים אימננטיים כמו כפרה ותשובה לאידאליים ציבוריים שבשםם סייעו למתן את הענישה או לבטל אותה כליל. לאור הצבת הענישה היהודית בתבנית פלורליסטית שנעה בין מנעד רחב של עונשים, תוך הבנה שניתן להעניש באופן מובחן גם ללא יעדים כמו גמול או נקמה, תהדהד מנגד הטענה הדיכוטומית שהשמיע יוהאן האוזינחה בנוגע לעונשים הביניים לפיה "בעוד שאצלנו ניתנים עונשים קלים בהיסוס ומתוך תחושת אשמה מסוימת, ידע הצדק של ימי הביניים רק שני קטבים: או עונש אכזרי ומחמיר, או חנינה".⁴⁸⁵

הדיון בעונש מוות תוך ניתוח של פרספקטיבות שונות בשטח ההלכתי חתם את הפרק השני והוביל אותי להקדיש את הפרק השלישי לדיון בתופעת המלשינים היהודים שבמקרים חריגים אף הוצאו להורג. ראשית, מתוך בחינה של כתבי הזכויות שהעניקו אישור להעניש מלשינים, הצבעתי על היקף התופעה שנמשכה, וכפי הנראה אף התגברה, לאורך המאה הי"ד. נוסף על כך, בחינת המלשינות מזווית חברתית הובילה אותי להסיק שהמלשינות נתפסה אמנם כתוצר לוואי של בעיות אישיות או בעיות פנים־יהודיות, אך עם זאת הייתה במידה לא מבוטלת תולדה של יחסים חברתיים מתמשכים בין יהודים ונוצרים. במידה זו, השכנים הנוצרים שימשו לא רק כתובת לתלונות או תביעות של מלשינים אלא גם נקשרו באופן אקטיבי למסירה של יהודים. לצד הרחבת סמכויות הענישה שניתנו לקהילות היהודיות באראגוניה לגבי מלשינים משנת 1377 — בדמות ויתור או קיצור של הבירוקרטיה המשפטית ושימוש נרחב בעונש מוות — הצבעתי על הרחבת גדר המלשינות. כך, במקום להתכנס תחת גדרים הלכתיים חתוכים, נקשרה המלשינות, למרבה העניין, אף בסיטואציות סמ־הלכתיות או א־הלכתיות הקרובות להיחשב כמלשינות הגם שאינן מוגדרות ביסודן ככאלה. בהקשר זה, שיערתי כי הרחבת גדר המלשינות לצד הרחבת סמכויות הענישה לאורך המאה הי"ד מלמדים

יוהאן האוזינחה, סתיו ימי הביניים, תרגמה מהולנדית קרלה פרלשטיין, ירושלים תשס"ט, עמ' 74.

על הניסיון המתמשך להגן על המסגרת הקהילתית בשעה שבה התרופפה ונסדקה המשמעת הדתית ולנוכח הלחץ החיצוני מצד המומרים והשלטונות.

מקורות ראשוניים

אדרת, שלמה בן אברהם, שו"ת הרשב"א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז-תשס"ה.

—, "אגרת לרשב"א", בתוך: D. Kaufmann, "Jewish Informers in the Middle Ages," *Jewish Quarterly Review*, VIII 1896, 228-238.

אלשבילי, יום טוב בן אברהם, שו"ת הריטב"א, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשי"ט.

בן אשר, יהודה, שו"ת זכרון יהודה, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס"ה.

בן יחיאל, אשר, שו"ת הרא"ש, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד.

בר ששת, יצחק, שו"ת הריב"ש, חלקים א-ב, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.

גי, ברנאר, מדריך לאינקוויזיטור (תרגמה מלטינית והוסיפה הקדמות, הערות ואחרית דבר: שולמית שחר), ירושלים תשע"ה.

גירונדי, יונה, ספר שערי תשובה, מהדורת מתיבתא, ניו יורק תש"ג.

—, אגרת התשובה, ירושלים תשכ"ב.

גירונדי, נסים בן ראובן, שו"ת הר"ן, מהדורת מכון הרשלר, ירושלים תשמ"ד.

Assis, Yom Tov (ed), *The Jews in the Crown of Aragon: Regesta of the Cartas Reales in the Archivo de la Corona Part II: 1328-1493*, Hebrew University of Jerusalem 1995.

—, *The Jews in the Crown of Aragon: Regesta of the Cartas Reales in the Archivo de la Corona Part I: 1006-1327*, Hebrew University of Jerusalem 1993.

Baer, Yitzhak, *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlin, 1929-1936.

Eimeric, Nicolau, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de Espana y Portugal*, Barcelona 1974.

El fuero de Jaca, Zaragoza 1964.

El fuero de Teruel, Stockholm 1950.

Fueros de Borja y Zaragoza 1986.

Lacave, José Luis, *Los judíos del Reino de Navarra: Documentos hebreos 1297-1486*, Pamplona 1998.

Régné, Jean, *History of the Jews in Aragon: regesta and documents, 1213-1327*, Yom Tov Assis and Adam Gruzman (ed), Jerusalem 1978.

Sans i, Jaume Riera, *Els jueus de Girona i la seva organització: segles XII-XV 1394*, Girona 2012.

מקורות משניים

- אוטו, רודולף, הקדושה: על הלא רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, ירושלים תשנ"ט.
- אורבך, אפרים אלימלך, "שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים", שנתון המשפט העברי ב תשל"ה, עמ' 1-153.
- אלון, מנחם, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ג כרכים, ירושלים תשל"ח.
- אנציקלופדיה תלמודית, כרך יא, כרך יז, תל אביב תשכ"ה.
- אסף, שמחה, העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב.
- בלוך, מארק, אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון, ירושלים תשע"ד.
- , הרהורים של היסטוריון מבחר כתבים, תל אביב תשס"ט.
- בן-שלום, רם, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז.
- בן-ששון, הלל, "עונש, חטא ותשובה: ייחודו של ספר 'שערי תשובה' לרבנו יונה גירונדי", תרביץ פו, א, תשע"ט, עמ' 63-106.
- בן-ששון, מנחם, "מקורות לתולדות קהילות ישראל בספרד במאה הי"ד", גלות אחר גולה, תשמ"ח, עמ' 284-336.
- בער, יצחק, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה.
- גלינסקי, יהודא דב, "על מורשתו של ר' יהודה בן הרא"ש, רבה של טולדו: פרק בחקר ספרות השו"ת של חכמי ספרד הנוצרית", פעמים 128, תשע"א, עמ' 175-210.
- דוידסון, חנה, "נשים ומהמרים בספרד במאה ה-14", היספניה יודאיקה כרך 9, תשע"ג, עמ' לז-מו.
- דינור, ב"צ, ישראל בגולה, תל אביב תשכ"ז.
- הבלין, שלמה זלמן, "תשובות שאלות להרשב"א: דפוס ראשון, רומא ר"ל לערך", ירושלים תשל"ז.

- האוזינחה, יוהאן, סתיו ימי הביניים, תרגמה מהולנדית קרלה פרלשטיין, ירושלים תשס"ט.
- הרשמן, אברהם, רבי יצחק בר ששת: דרך חייו ותקופתו, ירושלים תשט"ז.
- יניב, ברכה, "הכתר לספר תורה בספרד: ניסיון לשחזור", תרביץ עד ג, תשס"ה, עמ' 439-423.
- כ"ץ, יעקב, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו.
- , גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד.
- , מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח.
- לורברבוים, מנחם, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשס"ו.
- לוריא, אילנה, "מלשינים ומאפיונרים: סיעתיות, אלימות ואימה בקהילות היהודיות בוואלנסיה במאה ה-14", זמנים 29, 1988, עמ' 48-55.
- סולוביצ'יק, חיים, "הסקת מסקנות היסטוריות מספרות ההלכה: דרכים ומגבלות", בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף קפלן (עורכים), אבני דרך: מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל שי לצבי (קותי) יקותיאל, ירושלים, תשע"ו, עמ' 111-117.
- , יינם: סחר ביינם של גויים — על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג.
- , שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א.
- עסיס, יום טוב, "הקהילה היהודית באראגוניה, קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו", כרך ב, ירושלים תשס"ד.
- , "היהודים במלכות ארגוניה ובאזורי חסותה", מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב.
- , רמון מגדלינה (מחברת שותפה), יהודי נאבארה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תש"ן.
- , "פשע ואלימות בחברה היהודית בספרד (המאות הי"ג והי"ד)", ציון נ, תשמ"ה, עמ' 221-240.
- , "תסיסה חברתית ומאבק בין מעמדי בקהילות ספרד לפני הגירוש", בתוך: יוסף דן (עורך), תרבות והיסטוריה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 121-145.
- פויכטונגר, דוד מאיר, תורת המדינה לר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), עבודת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ז.
- פוקן, מישל, לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר, תל אביב 2015.
- , הרצון לדעת: תולדות המינויות: כרך א, תל אביב 1996.

ציגלר, יוסף, "יהודים בבית המשפט הנוצרי: דיון בשבועות היהודים," בתוך: לימור, בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, כרך ב, תל אביב תשנ"ג, עמ' 342-363.

קאמי, אלבר, הרהורים על הגיליוטינה, ירושלים תשס"ח.

קירשנבאום, אהרן, בית דין מכין ועונשין: הענישה הפלילית בעם ישראל תורתה ותולדותיה, ירושלים תשע"ג.

רובין, ישראל נתנאל, "ר' וידאל דה טולוסה בעל 'מגיד משנה' ויחסו לפילוסופיה ולמדע," דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 84, תשע"ח, עמ' 139-153.

שהם-שטיינר, אפרים, חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ח.

שפיגל, יעקב שמואל, "ספר מנחת קנאות לר' יונה אבן בהלול: ההקדמה וקטעים נבחרים," נטועים; ביטאון לענייני תורה שבעל-פה כ, תשע"ו, עמ' 143-219.

תא-שמע, ישראל מ', "חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי, האיש ופועלו," בתוך: מירסקי, גרוסמן, קפלן (עורכים), גלות אחר גולה, תשמ"ח, עמ' 165-194.

Ames, Christine Caldwell, *Medieval heresies: Christianity, Judaism, and Islam*, Cambridge 2015.

—, *Righteous persecution: inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009.

Asis, Yom Tov, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London 1997.

—, *Jewish Economy in The Medieva Crown of Aragon, 1213-1327: Money and Power*, Leiden 1997.

Baer, Yitzhak, *History of the Jews in Christian Spain*, Vol II, Philadelphia 1961.

Ben-Shalom, Ram, "The Innocent Converso: Identity and Rhetoric in the 'Igeret Orhit' Genre Following the Persecution of 1391," *Hispania Judaica Bulletin* 10 (2014), 55-74.

Bornstein-Makovetsky, Leah, "The 'va'ad berurei averot' as a judicial body in Christian Spain and the Ottoman Empire," *Jewish Law Association Studies* 10 (2000), 117-139.

Bouchard, Donald F, (ed), *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews: Michel Foucault*, translated from the French by D. F. Bouchard and S. Simon, Ithaca 1977.

Classen, Albrecht, and Scarborough, Connie L (eds), *Crime and punishment in the Middle Ages and early modern age mental-historical investigations of basic human problems and social*

responses, Berlin and Boston 2012.

Cohen, Esther, *Modulated Scream: Pain in Late Medieval Culture*, Chicago 2010.

—, *The Crossroads of Justice: Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden 1993.

Diccionario Enciclopédico Salvat Universal, Barcelona 1954.

Dunbabin, Jean, *Captivity and Imprisonment in Medieval Europe 1000-1300*, London 2002.

Epstein, Isidore, “The ‘Responsa’ of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the history of Spain: Studies in the Communal Life of the Jews in Spain as Reflected in the ‘Responsa’,” London 1925.

Faubion, James D, (ed), *Power: Michel Foucault*, translated by R. Hurley, New York 2000.

García, Antonio y García, “Ecclesiastical Procedure in Eastern Central Europe,” in: Wilfried Hartmann (ed), *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, Washington, D.C, 2016, 392–425.

Garland, David, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford 1990.

Given, James B, *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*, Ithaca 1997.

Geltner, Guy, *Flogging Others: Corporal Punishment and Cultural Identity From Antiquity to the Present*, Amsterdam 2014.

—, *The Medieval Prison: A Social History*, New Jersey 2008.

Guerson, Alexandra, “Seeking remission: Jewish conversion in the Crown of Aragon, c.1378 - 1391,” *Jewish History* 24,1 (2010), 33–52.

Hillgarth, J. N, *The Spanish kingdoms, 1250-1516*, Vol I, Oxford 1976-1978.

Jordan, William Chester, *From England to France: Felony and Exile in the High Middle Ages* Princeton, New Jersey 2015.

Kaufmann, David, “Jewish Informers in the Middle Ages,” *Jewish Quarterly Review*, VIII 1896, 217-238.

Klein, Elka, *Jews, Christian society, & royal power in medieval Barcelona*, Ann Arbor 2006.

Kolpacoff Deane, Jennifer, *A history of medieval heresy and inquisition*, Lanham 2011.

Krakowski, Eve, and Rustow, Marina, "Formula as Content: Medieval Jewish Institutions, the Cairo Geniza, and the new diplomatics," *Jewish Social Studies* 20,2 (2014), 111-146.

Linder, Amnon, "The Jewry-oath in Christian Europe," *Jews in Early Christian Law* (2014), 311-358.

Lourie, Elena, "Mafiosi and malsines : violence, fear and faction in the Jewish aljamas of Valencia in the fourteenth century," *Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"* 4 (1988), 69-102.

Moore, R. I, *The formation of a persecuting society: power and deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987.

Neuman, Abraham A, *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages*, Vols: I-II, Philadelphia 1944.

Passamaneck, Stephen M, "Remarks on 'pesquisa' in medieval Jewish legal procedure," *Jewish Law Association Studies* 9 (1997), 143-159.

—, "R. Judah b. Asher on capital penalties," *Jewish Law Association Studies* 7 (1994), 153-172.

—, "The 'Berure Averot' and The Administration of Justice in XIII and XIV Century Spain," *Jewish Law Association Studies* 4 (1990), 135-146.

Ray, Jonathan, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca 2006.

Rusche, Georg, and Kirchheimer, Otto, *Punishment and Social Structure*, New York 1939.

Schwartz, Yossef, "Cultural Identity in Transmission: Language, Science, and the Medical Profession in Thirteenth-Century Italy," in: Elisheva Baumgarten, Ruth Mazo Karras, and Katelyn Mesler (ed.), *Entangled histories: Knowledge, Authority, and Jewish Culture in the Thirteenth Century*, Philadelphia 2017, 181-203.

Septimus, Bernard, "Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia," *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I 1979, 197-230.

Shatzmiller, Joseph, "Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500," in *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period*, New York 1995, 297-318.

Smith, Damian J, *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon (1167-1276)*, Leiden and Boston, 2010.

Tartakoff, Paola, *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia 2012.

—, “Jewish women and apostasy in the medieval Crown of Aragon, c. 1300-1391,” *Jewish History* 24,1 (2010), 7-32.

Tunick, Mark, *Punishment: Theory and Practice*, Berkeley 1992.

Vishny, Paul H, “The informer as a defendant in Jewish criminal procedure,” Meyer Waxman Jubilee, Volume (1966), 122-136.

Vodola, Elisabeth, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley 1986.

Yerushalmi, Yosef Hayim, “The Inquisition and the Jews of France in the time of Bernhard Gui 1306-1322,” *Harvard Theological Review* 63,4 (1970), 317-376.

Punishment Within the Jewish Society in Spain
in the Thirteenth and Fourteenth Centuries:
Institutions, Practices, Phenomena

A Master's Thesis by
Yehonatan Meir Nizri

This Work Was Carried out under the Supervision of
Prof. Ram Ben-Shalom

The Hebrew University of Jerusalem

September 2019

The current thesis is devoted to the study of punishment—in terms of its institutions and practices as well as a social phenomenon—in the Jewish communities of Aragon in the thirteenth and fourteenth centuries. The study of punitive measures in Spain has not yet been received adequate historiographical attention. The topic has been rarely discussed, especially in the essays of Isaac Baer and Abraham Newman, and partially in the scholarship devoted to the issue of punishment within the framework of Jewish law. The work seeks, therefore, to offer a systematic, geographical, chronological, and critical examination of the question of punishment as it occurred, operated, and instituted in the three-headed federal model (Catalonia, Aragon, and Valencia) that dominated the core of the Kingdom of Aragon in central Spain.

The thesis intends to situate the discussion of punishment in a historical perspective. As a complex social phenomenon, punishment will be presented from social, political, legal, institutional, and religious perspectives. Given the correlation between crime and punishment, this work will also seek to point out the functions that constituted punishment and to examine the considerations which led to punishment. I will also examine the patterns of punishment.

The thesis is divided into three chapters. The first chapter deals with the institution of 'Berure Averot,' a legal penal institution first established in Catalonia in the second half of the thirteenth century and later relocated to the provinces of Aragon and Valencia. In this section, I describe the activities, authority, and operation of the 'Berure Averot' in connection with their time and place. I also deal with their unique legal status concerning ordinary courts. I ask whether the appearance of the 'Berure Averot' was necessarily related to the faulty moral and religious climate of the time or, perhaps, the acute situation was a mere justification for the strengthening and consolidation of a new political authority. I do not offer a conclusive answer to this question but list two possible approaches to it. In addition, I deal with the question of the affinity of the 'Berure Averot' to inquisitive punishment practices. I will compare the privilege of King Pedro IV in 1377 and the Inquisitor's Guide by Nicholas Eymerich. In so doing, I seek to grasp the character of the 'Berure Averot' and to present them, to some extent at least, as a version of the inquisitorial arm.

The second chapter discusses the punitive measures that were practiced in the Jewish communities and were given validity in the Royal Privileges. In this section, I review the imprisonment, the fine, the boycott, the corporal punishments, including the death penalty. From my point of view on punitive power, I extract the relation between crime and punishment while maintaining the various functions of punishment as expressed in the Rivash's Halachic writing. I try

to show how punishment was seen as a corrective element designed to educate the offender in a straightway. For this sake, I compare the verdicts of the Rashbah, the Ritva, with the parallel verdicts of Rabenu Asher and his son Rabbi Yehuda.

The third chapter discusses the phenomenon of Jewish informers and the means of punishment used against them, especially the death penalty. By documenting the punishment meted to informers, I examine the taboo on informing and situate the phenomenon of reporting as a product of ongoing social relations between Jews and Christians. Moreover, I show how the informers were discussed in halakhic or non-halakhic contexts along with the expansion of the range of punitive measures employed against informants from the 1370s onward.